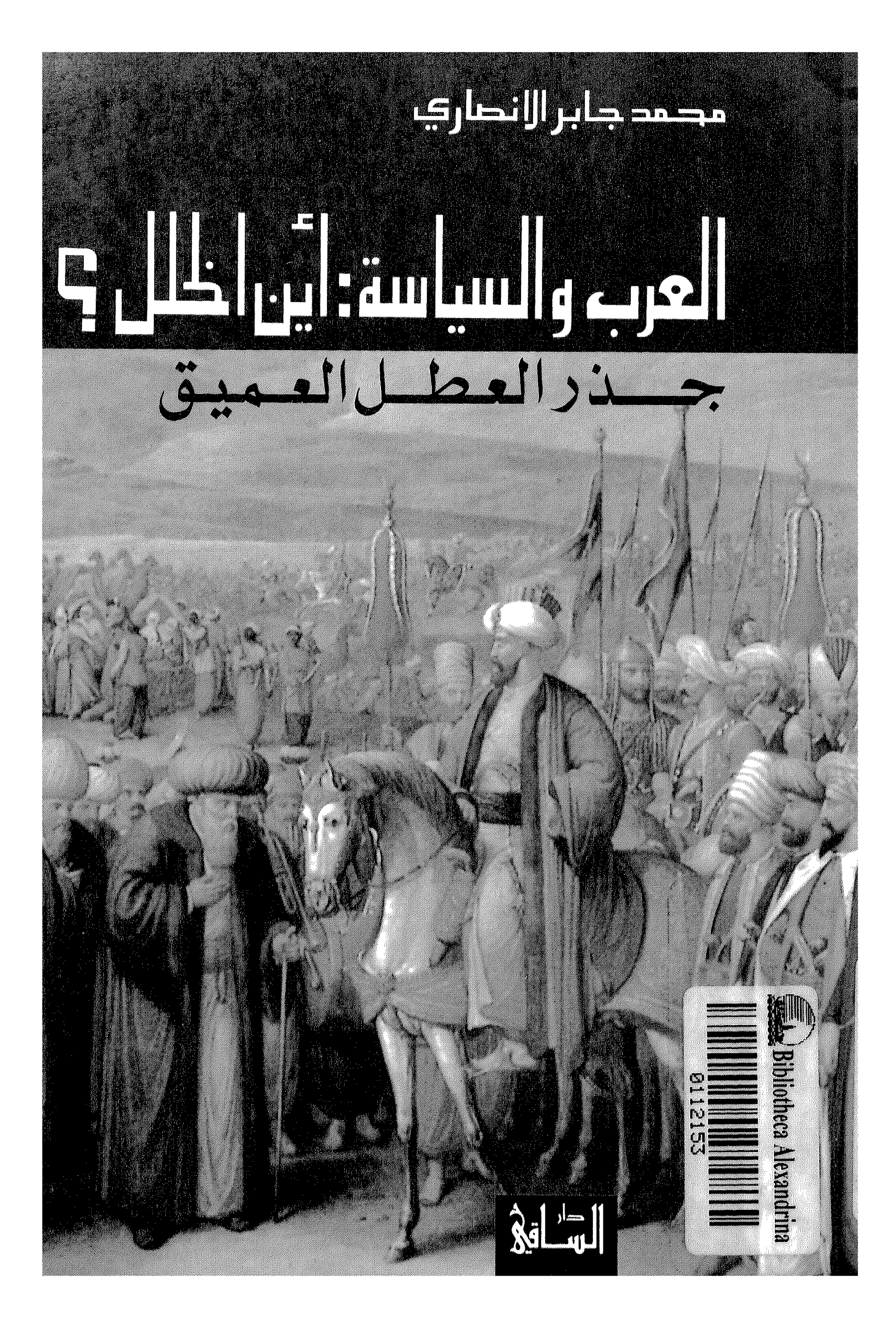

محمد جابر الانصاري
العرب والسياسة: أين الخلل؟
جذر العطل العميق
دار الساقي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العرب والسياسة: أين الخلل ؟

جــذر العطــل العــميق

المؤلف

ولد محمد جابر الأنصاري في البحرين عام ١٩٣٩، وبدأ التأليف والنشر مع مطالع الستينات. وبعد حصوله على شهادة دكتوراه في الفكر العربي والإسلامي الحديث من الجامعة الأميركية ببيروت (١٩٧٩) استكملها بدراسات في جامعتي كامبريدج البريطانية والسوربون الفرنسية.

والدكتور الأنصاري عميد كلية الدراسات العليا وأستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر في جامعة الخليج العربي بالبحرين، وكان رئيساً للاعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين (١٩٦٩ ـ ٧١). كذلك شارك في مجلس تأسيس «معهد العالم العربي» بباريس (١٩٨١/ ٨٢)، وكان من مؤسسي أسرة الأدباء والكتّاب في البحرين وأول رئيس لها (١٩٦٩)، كما كان أول من بدأ حركة النقد الأدبي المعاصر بين كتّاب الخليج العربي، وحاز جائزة الدولة التقديرية في البحرين. هذا بالإضافة إلى حصوله على جائزة سلطان العويس الثقافية للدراسات الانسانية والمستقبلية.

يكتب الأنصاري في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية، ويشارك في عضوية المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون في البحرين، وفي عضوية هيئات علمية أخرى في الخليج والعالم العربي. له عدة مؤلفات في شؤون الفكر والاجتماع والثقافة.

محمد جابر الأنصاري

العرب والسياسة: أين الخلل؟

جذر العطل العميق



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٨

ISBN 1 85516 871 5

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

المحتويات

الباب الثالث
في الواقع السوسيولوجي المُغْفَل
نماذج تطبيقية

تقدمة المؤلف
هذه المعالجات

على الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الإسلامية، فإنّ تاريخها السياسي ظل أضعف عناصرها على الإطلاق، وأشدها عتمة..

فهي حضارة جميلة ورائعة لكنها ظلت تعاني غالباً من «فقر دم سياسي» ومن «أنيميا سياسية» من حيث الواقع العملي على صعيد التطبيق والنظم والممارسة، وذلك منذ التأزّم المبكر للخلافة الراشدة، إلى.. الإجهاض السياسي المريع لمشروعات «النهوض» العربي، في هذا العصر..

وصحيح أن المثاليات النظرية السياسية لدى مختلف الفرق الإسلامية كانت تبشر المؤمنين بأوضاع أفضل، إلا أنّ الواقع السياسي ظل - في الماضي والحاضر على السواء - يمثل أقوى نقض ونفي لتلك المثاليات مما أدى إلى ترسيخ حالة حادة من الفصام (الشيزوفرينيا) بين اليوتوبيا والواقع المعاش المتطاول، كما لم يحدث - ربما - في تاريخ أية أمة أخرى..

وكلما اتسعت الفجوة الانفصامية بين خَدَر الوعي وبؤس الواقع، كلما أمعنت اليوتوبيا ووصيفتها الايديولوجيا في ادّعاء المثاليات الأفلاطونية أو الميتافيزيقية، بينما الواقع السياسي المعاش يزداد بؤساً، دون أن يمتد جسر للعبور التاريخي، بين الوعد والإنجاز، بين النظرية والتطبيق، كما في التجارب السياسية الماثلة للأمم الأخرى.

وربما كان الإمعان في إخضاع المفهوم السياسي والشأن السياسي لتلك المثاليات المغرقة في بعدها عن الواقع قد قطع الطريق على تطوير النظرية السياسية

وتقريبها من أفق التعاطي السياسي الطبيعي في حياة الأمة، وتحويلها إلى مرشد حي ودليل عمل للتحرك السياسي المنشود.

ولا تهدف المعالجات التي يتضمنها هذا الكتاب إلى «نقد» تلك النظريات والمثل، بقدر ما تهدف إلى توصيف الواقع السياسي في جذوره ومكوناته الموضوعية التي طالما تم إغفالها، أو «إدانتها» باعتبارها «رواسب» من عصور الانحطاط لا تستحق التوقف، بينما هي في واقع الأمر «تعيد إنتاج» الكوارث السياسية العربية، واحدةً بعد الأخرى.

إن أية «يوتوبيا» أو «ايديولوجيا» أو مثاليات سياسية تقفز إلى الأفق البعيد المتعالي، وترفض النظر فيما هو تحت أقدامها من واقع متعيّن ملموس ـ قبل صياغة منطلقاتها النظرية الهادية والمرشدة ـ لن يكون مصيرها غير الإخفاق والفشل والشعور المرير بالخيبة كما يشهد به التاريخ السياسي للعرب والمسلمين، وكما تنطق به شهادات قديمة/متجددة لكبار المفكرين وغيرهم من الكتاب المعاصرين الذين حرصنا على إبراز «شهاداتهم» هذه في مفتتح الكتاب، قبل الشروع في معالجاته ومقارباته، تحت عنوان لا مهرب منه، وهو: (بؤس السياسة في الوجدان العربي).

وإلى يومنا هذا، تبدو الأمة العربية، بملايينها البشرية والمادية، وبامتدادها القاري، وبكل طاقاتها الهائلة **المعطّلة**، جسماً عملاقاً برأس سياسي ضئيل في منتهى الصغر..

وإذا كانت التدخلات الدولية المعاصرة، تبرر للبعض نسبة معظم المصائب السياسية العربية إليها، فإن التأزم السياسي المزمن في التاريخ العربي لا يمكن رده ببساطة إلى هذا العامل عندما كانت الدولة العربية الإسلامية تفتح القارات وتمثل أقوى دول العالم وأكثرها تأثيراً على غيرها من الدول والشعوب، بينما تلك الإعاقة السياسية تهدد طاقتها من الداخل.. فهي ـ إذن ـ ظاهرة مزمنة ومقيمة: التقزّم والتأزّم السياسي لجسم عملاق!

ولا بد أن نعترف ـ بتواضع ـ أنها بدأت في تاريخنا، قبل «الامبريالية» و«الصهيونية» بقرون.. وما تفعله هذه القوى «الشريرة» في الواقع هو استغلالها واستثمارها وتوظيفها لأبعاد تلك الظاهرة العربية الذاتية المترسخة.

وليس من مخرج إلا بتشخيص هذه الظاهرة علمياً ومعرفياً وتفكيك عناصرها،

قبل الانسياق وراء أية «أدلجات» أخرى للسياسة العربية بين سلطة ومعارضة.

حيث لن يؤدي مثل هذا الانسياق الايديولوجي إلا إلى المزيد من مطبات الهرب إلى أمام. إذ المطلوب «اختراق معرفي» للسياسة قبل إعادة امتلاكها. .

* * *

ولا بد من الإلماح ـ بدايةً ـ أن جدلية «السياسي» و«الحضاري» في التكوين العربي جدلية بالغة التفارق والتغاير والحساسية والحدة.

وكما سبق أن أَبْنْتُ:

فـ «إنّ الذين يحكمون لا ينتجون، والذين ينتجون لا يحكمون»(*) ولم أقصد بذلك أفراد الحاكمين أو فئاتهم، وإنما قصدت قوى الإنتاج بعامة، وقوى الحكم بعامة في أغلب مراحل التاريخ العربي، حيث لم تتح خصوصية التركيبة السياسية العربية ـ بين بادية تسيطر وحاضرة تخضع ـ لقوى الإنتاج الحضرية والمدنية التحول إلى عناصر مشاركة في السلطة العامة للمجتمع، كما أتيح لقوى الإقطاع، ثم لقوى البرجوازية (المدينية) في مجتمعات أوروبا وآسيا الموسمية.

فمنذ سيطرة الموجة الرعوية التركية الأولى على مقدرات الحكم والحضارة في عهد المعتصم العباسي (٢١٨ هـ) ـ مروراً بعودة الموجات الرعوية العربية ذاتها إلى السيطرة السياسية على الحواضر والقصبات ـ وصولاً إلى السيادة الرعوية العثمانية على مراكز الحضارة العربية، وثمة مفارقة بالغة الخطورة تتمثل في الضدية المدمرة بين السياسي (السلطوي) والحضاري (الإنتاجي) في التكوين العربي.

هذه «الضدية» تمثلت في أن المدينة المحكومة تنتج الحضارة ولا تنتج السلطة، وأن البادية الحاكمة ـ أعجمية كانت أم عربية ـ تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة. .

وعليه، فقد تحتّم على حضارة المدينة واقتصادياتها أن تخضع لعصبية البادية وغزواتها. . وفي يومنا هذا لعصبيات الأرياف وهجراتها، بعد أن تقلصت البوادي، ليس لصالح المدن وإنما لصالح الأرياف وقواها التقليدية وذلك لانحصار مشروعات التنمية والتحضير العربية في جزر مدينية محاصرة لا يلبث أن

(*) كتاب المؤلف: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القُطرية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤.

يغمرها المد الريفي والعشائري المتجدد.. فما أشبه الليلة بالبارحة.. ولا مفر من أن يعيد التخلف الحضاري إنتاج ذاته وظواهره المتكررة طالما بقي على حاله..

وطالما تحدث الإصلاحيون العرب عن «التخلف» العلمي ونظائره في الحياة العربية، إلا أنه يندر الاعتراف بواقع «التخلف السياسي» الذي عانى ويعاني منه العرب كثيراً وطويلاً - لأسباب موضوعية وليس لمثالب ذاتية متأصلة فيهم - وذلك ما تتناوله معالجات هذا الكتاب، باعتبار أن «التخلف السياسي» بنية عامة في المجتمعات العربية تطال السلطة والمعارضة على السواء، وتعبّر عن واقع القاع السوسيولوجي العربي بمختلف فئاته وقطاعاته في حقيقة بُناها وعلاقاتها التقليدية الجامدة التي لم تخضع - بعد - لتطوير تحضيري حقيقي.

إن هذه المقاربات والطروحات التي يتضمنها هذا الكتاب تمثل تطويراً وإضافة مكملة للمشروع البحثي الفكري الذي بدأته في السنوات الأخيرة في استكشاف الأبعاد السوسيولوجية الممتدة لتكوين العرب السياسي بين ماض وحاضر، وذلك في كتابين حمل أولهما هذا العنوان، وحمل الثاني عنوان (التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام)، عنيت موقف الإسلام السوسيولوجي من مواضعات السياسة(*).

ويتضمن هذا الكتاب الجديد طرحاً لتجليات وأعراض الإشكالية السياسة عند العرب (وذلك في بابه الأول) بين ماض وحاضر، في مقاربات تمهيدية.

ثم يعمد إلى معالجة أسبابها الموضوعية في بابه الثاني الموسوم (في «الفصام» السياسي العربي) وذلك من خلال ثلاثة أبعاد لهذا «الفصام»:

١) بُعد الفجوة الشاسعة بين التصوّر والواقع في ثقافة العرب السياسية.

٢) بُعد المفارقة بين التوحّد والتعدد في الشخصية الجمعية العربية.

٣) بُعد التجاذب القائم بين الاستبداد والمشاركة في تجاربهم السياسية.

وبعد هذه المعالجات والمقاربات الفكرية النظرية لأهم ملامح الكائن السياسي العربي المتأزّم،

(*) كتاب المؤلف: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

يركّز الباب الثالث والأخير في الكتاب على جوانب تطبيقية بحثية تمثل نماذج لما يهدف إليه هذا المشروع البحثي من مقاربة لخصوصيات التكوين السوسيولوجي السياسي العربي، بما يسهم، ولو بشكل متواضع، في بلورة علم اجتماع سياسي عربي لا بد من تطويره وإغنائه بتكاتف المهتمين العرب بالشأن السياسي الذي طال تأزّمه في الحياة العربية، وصار لا بد من انعطاف معرفي وفكري لإخراجه من دوامة هذا التأزم المتطاول.

وإذا ما وجد القارىء أن بعض الطروحات الأساسية لهذا المشروع تتكرر الإشارة إليها في أكثر من معالجة واحدة، فإن ذلك مرده إلى أن هذه الطروحات تستدعي المقاربة منهجياً من زوايا عدة: تاريخية، أو سوسيولوجية، أو سياسية معاصرة، أو فكرية عامة حسب طبيعة كل معالجة على حدة. هذا فضلاً عن كون هذه الطروحات ـ مجتمعة ـ غير مألوفة بصيغتها المتكاملة في الخطاب الفكري/ السياسي السائد، أو في الثقافة السياسية العربية بعامة، الأمر الذي يتطلب إعادة طرحها بشيء من الإيضاح والتفصيل لدى التطرق إلى جوانب منها في كل معالجة من معالجات هذا الكتاب الذي لا يتقيد بمنهج أحادي الطابع سواء في التاريخ، أو الاجتماع، أو علم السياسة، أو الجغرافيا، وإنما يستظل بالمظلة المرنة الرحبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية في إطارها الفكري الأشمل الذي يمثل الاختصاص العلمي الدقيق، لمؤلف هذا الكتاب، على التنوع والتشعب اللذين يتصف بهما هذا الاختصاص.(*)

البحرين

محمد جابر الأنصاري

(*) نموذجاً لهذه المظلة الفكرية الشاملة في حقل الاختصاص العلمي البحثي يراجع كتاب المؤلف: **الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، في ٦٦٦ صفحة، ويشمل قضايا الفكر العربي في القرن العشرين.



الباب الأول

في التجليات والأعراض

مقاربات تمهيدية

١ ـ بؤس السياسة في الوجدان العربي شهادات قديمة... شهادات جديدة.

٢ ـ لماذا يتكرر «رسوب» العرب في اختبارات السياسة؟

٣ ـ التقصير السياسي في اختبار البناء الحضاري.

٤ ـ في ظاهرة الإجهاض السياسي لمشروعات النهوض العربي.



(١)

بؤس السياسة في الوجدان العربي

شهادات قديمة... شهادات جديدة

تمهيد وجيز

كنت أنوي في البداية كتابة موضوع تحليلي ـ تمهيداً لأبحاث هذا الكتاب ـ يتناول (بؤس السياسة في الوجدان العربي) في ضوء خبرة العرب التاريخية والمعاصرة في مجال السياسة والدولة والسلطة: ممارستها وتداولها... وكوارثها.

ولكن عندما جمعت هذه الشهادات القديمة الجديدة في السياسة لنخب تتراوح بين كبار مفكري الإسلام في القديم والحديث من حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، إلى شيخ الإسلام ابن تيمية.. إلى الشيخ يعقوب الكليني شيخ الإمامية، إلى الإمام محمد عبده شيخ النهضة الحديثة... وبين عدد من كتابنا في المرحلة الراهنة ممن قاربوا موضوع السياسة في الحياة العربية بشكل أو بآخر...

... وجدت أن هذه الشهادات القديمة/الجديدة يربطها خيط مشترك واحد وأنها أصوات ناطقة بذاتها ولا تحتاج إلى تحليل أو تعليق فيما يتعلق ببؤس السياسة في الوجدان العربي.. لذلك قررت وضعها في بداية هذا الكتاب نصوصاً تعبر عن ذاتها... وتبرر المعالجات التي تليها في هذا الكتاب للنظر في التأزم السياسي العربي المزمن، قديماً وحديثاً، وليس لي فيها بعد الاختيار والتبويب إلا وضع عناوينها الدالة على ما أراه من مغزى لها.

ولا بد من الإقرار أن التراث السياسي العربي يتضمن نصوصاً من نوع آخر أكثر مثالية وأقل حدة فيما يتعلق بالشأن السياسي، من هذه النصوص المنتقاة.

ولكن ذلك النوع الآخر من الموروث الفكري السياسي لم يعبر عما «هو كائن» وإنما عما «ينبغي أن يكون».. ومن أزمات الوعي العربي أنه منجذب دائماً إلى يوتوبيا وايديولوجيا «ما ينبغي أن يكون» دون أن يبصر تحت قدميه «ما هو كائن» واقعياً ومعرفياً من أجل إدراكه وعلاجه وتجاوزه. لذلك فإن هذه «الانتقائية» في اختيار النصوص مقصودة منهجياً لتبيان حقيقة السياسة في وجداننا العربي وما يتطلب عمله ـ معرفياً وفكرياً في البداية ـ للتخفيف من هذا «البؤس السياسي» في الوجدان العربي من أجل تحويله في الأقل إلى مسألة طبيعية من مسائل الاجتماع والتعاطي الإنساني والتعاون والتآخي... بل والفرح الجمعي المشترك، كما لدى الجماعات الإنسانية الأخرى.. هل هذا كثير علينا؟!

بؤس السياسة في الوجدان العربي

شهادات قديمة... شهادات جديدة

الدم الأول

«أول سيف سُلّ في الإسلام كان على مسألة الإمامة».

مأثور متفق عليه

القطيعة

«... ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم، لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة...».

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي

القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

القطيعة... مجدداً

«أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس..».

شيخ النهضة محمد عبده

العصر الحديث

«وهل السياسة إلا الكذب والمكر والخداع؟».

الإمام محمد حسين كاشف الغطاء

منتصف القرن العشرين

«إن السياسة لا تدخل في شيء إلا أفسدته».

د. علي الوردي

القرن العشرون

النكاية

«لا حباً في علي، ولكن كرهاً في معاوية».

مأثور سياسي

كربلاء السياسة: قدراً مقدوراً؟

قال الحسين لأخيه محمد: «أتاني رسول الله بعد ما فارقتك، وقال: يا حسين أخرج فإن الله شاء أن يراك قتيلاً. فقال له أخوه محمد: إن كنت تخرج للقتل، فما معنى حملك هذه النسوة؟ فقال: لقد شاء الله أن يراهن سبايا. وفي طريقه إلى الكوفة قال الحسين لأحد أنصاره: ليس يخفى عليّ الرأي، ولكن الله لا يُغلب على أمره».

... فوق العقل

«إن الإمامة أجلّ قدراً، وأعظم شأناً، وأعلى مكاناً، وأمنع جناباً، وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً، باختيارهم..».

الشيخ محمد بن يعقوب الكليني

شيخ الامامية/ كتاب الكافي

... ضد العقل

«إن خلا الوقت من إمام، فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهره... انعزل الأول وصار الثاني إماماً...».

قاضي القضاة ابن جماعة

العصر المملوكي

سأل رئيس العسكر المملوكي فقيه البلد وهو يحمل رأس السلطان المقطوع: من هو السلطان؟

فرد الفقيه: السلطان من قتل السلطان.

«لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا، وندعو لهم...».

مأثور فقهي (لدى الحنفية)

«من اشتدت وطأته، وجبت طاعته».

مأثور فقهي (لدى المالكية)

... بانتظار العقل!

«... لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة (لدى الشيعة أساساً)، والايديولوجيا السلطانية (لدى السنة غالباً). وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى (ميثولوجيا الإمامة) تكريساً للأمر الواقع، فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية (الايديولوجيا السلطانية). إن نقد العقل السياسي

العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا (الإمامية) ورفض الأمر الواقع (السلطاني)...»(*).

محمد عابد الجابري

نقد العقل السياسي العربي

الغطاء

«من حرب صفين إلى حرب الكويت، ورفع المصاحف هو غطاء اللعبة السياسية عند العرب...».

المؤلف

(في هذا الكتاب)

«التاريخ السياسي العربي لا يحتشد بأعمال القتل والتصفيات إلاّ لأنّ مجرى السياسة فيه كان قد ذهب في الاتجاه الخطأ... وتحديداً في الاتجاه الذي رفع السياسة إلى مصاف المقدس بينما هي تعالج قضايا وخلافات محض دنيوية ومدنية».

آمال السعدي/ كاتبة عراقية

صحيفة «الحياة» ١٩٩٧/٢/٢٤

الظاهرة... وما آلت اليه

الظاهرة

«إن من عوائد العرب الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد في السياسة، فهم متنافسون في الرئاسة، وقلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه... فيتعدد الحكام منهم والأمراء... وتختلف الأيدي على الرعية... فيفسد العمران وينتقص... فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون

(*) ما بين ( ) في نص الدكتور محمد عابد الجابري من إضافة مؤلف هذا الكتاب بقصد التبسيط والايضاح.

حكم... فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك».

فيلسوف التاريخ العربي/ ابن خلدون

القرن ٨ الهجري/ ١٤ الميلادي

... ما آلت اليه:

وإنما الناس بالملوك، وما تفلح عرب ملوكها عجمُ

بكل أرض وطئتها.. أممٌ تُرعى بعبدٍ كأنهم غنمُ

أبو الطيب المتنبي

القرن الرابع للهجرة

سادات كل أناس من نفوسهمُ وسادة المسلمين الأعبد القزمُ

أبو الطيب المتنبي

... وقالت المشايخ لنابليون: إن أولاد البلد لا يخضعون إلا لجنس المماليك... وإن: «سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك، ولا يحكمهم سواهم».

المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي

مطلع العصر الحديث

«كان حكام سوريا في التاريخ القديم والحديث معاً، فاتحين غرباء لا يعرفهم الناس إلا في كامل سطوتهم وبطشهم...».

بشير العظمة

مذكرات بشير العظمة (١٩٩١)

«وخلاصة الأمر أن حالة نجد قبل قيام الدولة المركزية كانت حالة من (حرب

الكل على الكل) حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة...».

تركي الحمد
توحيد الجزيرة العربية

«العدل»... أساس الملك؟؟

«إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة».

شيخ الاسلام ابن تيمية

«المُلك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم».

مأثور سياسي متواتر

«... من قال لي اتق الله بعد مجلسي هذا... قطعت عنقه».

أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك

«... فاستعدوا فأنا السفاح المبيح والثائر المبير».

أمير المؤمنين أبو العباس السفاح

يا ليت جور بني مروان دام لنا   يا ليت عدل بن العباس في النار.

شاعر علوي عاصر الدولتين

«إن بُنية النظام السياسي عند العرب لم تتغير من أيام الفراعنة حتى اليوم. فالفرعون هو السلطة المطلقة، والمالك المطلق للأرض والبشر».

د. محيي الدين صبحي
الأمة المشلولة

«.. إنما العاجز من لا يستبد..».

مأثور شائع

شقاء الوعي

«الغوغاء (الجماهير) عون الغاشم وهم يد الظالم...».

الشيخ محمد عبده

«إنما ينهض بالشرق مستبد عادل: هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً».

الشيخ محمد عبده

«مستبد عادل»... يصنع بـ «العدل» ما لا يصنع بـ «العقل»، هل هناك تعبير عن شقاء الوعي وتمزقه إزاء مشكلة الحكم، الديموقراطية أو الشورى أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل، ويجعل العدل في مقابل العقل؟

محمد عابد الجابري

(معقباً على قول محمد عبده)

الديموقراطية.... استبداد؟

«ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكاً من الاستبداد بها بأسلوب لا شك في ديموقراطيته. ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكاً من الاستبداد الديموقراطي».

د. عصمت سيف الدولة

كتاب «الاستبداد الديموقراطي»

أين أنتم منها؟!

ـ «أين أنتم من الديموقراطية»؟

ـ «سبحان الله هل البشر في الديموقراطيات من طينة غير طينتنا؟ خصوصية التجربة الديموقراطية الأوروبية مفهومة.. والأمريكية.. معروفة. ولكن ما المانع من وجود تجربة ديموقراطية عربستانية لها خصوصيتها؟ ما المانع؟... الديموقراطية، كما قال ونستون تشرشل، ليست نظاماً جيداً للحكم، ولكن الأنظمة الأخرى أسوأ بكثير..».

د. غازي القُصيبي/ رواية العصفورية

من تداعيات بطل الرواية

الأصل.. والصورة

الأصل

- خليفة في قفصٍ بين وصيفٍ وبغا يقول ما قالا له، كما تقول الببغا
- وما يزهّدني في أرض أندلسٍ تنصيب معتمدٍ فيها ومعتضدِ
  ألقاب مملكةٍ في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد
- ينسب لملك العراق، فيصل الأول قوله: «أنا موظف لدى حكومة بريطانيا بدرجة ملك...».
- ومن الموثّق قوله: «إني أداة للسياسة البريطانية... ولئن أخفقت الأداة وتركت حكومتكم العراق فسيكون عليّ أنا أيضاً أن أترك كذلك... فإن أردتم لي ولسياستكم النجاح فمن الحماقة تسفيهي بأعين الناس... وذلك بجعلي ألعوبة مكشوفة بأيديكم».

راجع نص الوثيقة في:

د. غسان عطية

العراق: نشأة الدولة

.. الصورة

● ما شئت لا ما شاءت الأقدار　　　فاحكم.. فأنت الواحد القهار.

●... «إنه لمن صالحكم أن تظهروا على الفور بأني ملك حقاً».

فيصل الأول مخاطباً الانجليز

.. والصورة من جانبها الآخر

هكذا تحدث ملك عربي عن... شعبه

«أقول وقلبي ملآن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي، بعد (١٩٣٣)، بل توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أي فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة.. مستعدون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت. نحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه وندربه ونعلمه. ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف، يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين، وهذا التشكيل».

فيصل الأول/ملك العراق

من نص مذكرة سرية (١٩٣٣)، تُراجع في: بطاطو، **العراق: الطبقات الاجتماعية** (الترجمة العربية)، وأيضاً في عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ج٣، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٣ (مطبعة العرفان، صيدا ـ ١٩٥٥).

«الخيار» المتاح

● «سلطان غشوم، ولا فتنة تدوم».

مأثور سياسي متواتر

● «الخيار المتاح في التاريخ السياسي العربي ينحصر في الاختيار بين الاستبداد والفتنة، لا بين الاستبداد والحرية».

د. غسان سلامة

الفصام المتطاول..

● **قديماً**: قلوبنا معك.. وسيوفنا عليك.

● **حديثاً**: إذا عارضت هذا النظام أشعر بأني خائن، وإذا أيدت هذا النظام أشعر بأني خائن، فماذا أفعل؟ هل أنتحر؟

مواطن مصري غداة هزيمة يونيو ١٩٦٧

غالي شكري

مذكرات ثقافة تحتضر

● «المواطن اللبناني يتأرجح سلوكه السياسي بين مطلقات رومانسية تنفّره من التسويات، وذرائعية ميركنتالية تجعله يتمادى في استغلالها».

د. حسن صعب

لبنان العقل لا لبنان العنف

... إلا السياسة

«... كلُّ شيء مسيس في العالم العربي إلا السياسة. أعني السياسة كشأن طبيعي اجتماعي عام في عرف المجتمعات البشرية منذ الإغريق والصينيين خاضع للتفكير العقلي، والاختلاف، والأخذ والرد. فهذا هو الغائب الأكبر في الفهم

العربي للسياسة. ومنذ صدر الإسلام تحول التعاطي السياسي عند العرب الى كرب وبلاء (كربلاء). ولم تكن كربلاء حادثاً استثنائياً في التاريخ، فلكل جماعة كربلاؤها... بصورة فاجعة أو أخرى... والواقع أن الغطاء الديني للسياسة لم يكن غطاءها الوحيد في الحياة العربية، وإن يكن أخطرها. فمن الأمثال الشعبية والحِكَم والفولكلور إلى الثقافة العالية في الأدب الرمزي منذ كليلة ودمنة؛ والهموم السياسية يتم التلميح إليها ـ دون التصريح ـ بكل المداورات الميثولوجية والإسقاطات السيكولوجية والمهارات التعبيرية. وكأن السياسة في الحياة العامة «عورة» لا يجوز الكشف عنها. والسياسة من هذا المنظور تفوقت على المحظور الجنسي ذاته في اللاشعور الجمعي العربي. وقد يجوز غض النظر عن «الانحراف» الجنسي باعتباره تقصيراً بشرياً. ولكن أية مخابرات عربية «تغضّ نظرها» عن أدنى «انحراف» سياسي؟!

... ثم هل يوجد لدينا في تراثنا السياسي كتاب مشابه ـ في صراحته ـ لكتاب (رجوع الشيخ إلى صباه) في تراثنا الجنسي؟!

ليت أحداً يدلني عليه... أقصد... السياسي»!!

المؤلف

(في هذا الكتاب)

«... كنا نمارس كل الفظائع حيال بعضنا إلا السياسة... وبالنظر إلى غياب السياسة عن عالمنا (السياسي) المزعوم، فإن الميزة الأهم لهذا العالم هي أنه عالم تتصارع فيه الايديولوجيات دون أن تتوافر لها بيئة سياسية ملائمة تمنع انقلابها إلى صدام مباشر بين المعتقدات... (و)... أدى غياب السياسة إلى جعل الايديولوجيات نفسها سياسية بدل أن تكون بطانة لمشروع عملي ولبرنامج اقتصادي أو اجتماعي، صرنا نمارس السياسة كصراع على الخام والبدائي من الأفكار لا المؤديات العملية والنفعية منها...».

آمال السعدي/ كاتبة عراقية

صحيفة «الحياة»

القدر المقدور... معكوساً

استقر لدى المثقفين والشعوب الإيمان بأن هناك إرادة سيئة عليا في مكان ما لا رادّ لها وأنه لا يمكن سوى تخمين كنه هذه الإرادة... وتشمم اتجاهاتها، أما أن يقفوا في وجه هذه الإرادة فأمر لعمرك ما إليه سبيل. وهذا هو الجديد في الموقف الجديد: الإحساس (العربي) بوجود إرادة سياسية عليا غامضة لا تقهر... ولا يملك المثقفون والشعوب إزاءها إلا الحدس والتخمين، وأنهم لا يشاؤون إلا أن تشاء القوة الوقحة المهيمنة على مجريات الأمور (في العالم)...

حسين أحمد أمين/ مفكر مصري

صحيفة «الحياة» ١٥/١/١٩٩٧

والى أين... من هنا؟

«يسألونك كيف رأيت البلد؟ وأنت تتساءل إن كنت رأيته حقاً.. أي بلد رأيت في النهاية؟ هناك بلاد في ذلك البلد. أوطان لكل منها عاصمة ومركز قوة و«شعب». لكن البلد ليس كُلاً. انشطاراته الاجتماعية والطائفية تكرست... وأخذت أشكالها المعلنة... أينما جسست النبض سمعت خفق القلوب تلهج بـ «هم» و«نحن»، ولا خجل في كلام الناس. كل ما كان سيئاً متخلفاً، قبيحاً ومصدراً للخراب في طباعهم... تبوأ سدة الصدارة... طبعاً، طبعاً هناك جسور وجادات وعمارات وفنادق. وبين المطعم والمطعم مطعم ومقهى. هناك صاجات على نواصي الطريق تقدم المناقيش للعابرين وهناك بطيخ مرصوف كالأهرام... لكن ما ليس يُرى هو الوطن... روح التوحد والانصهار مسحولة يجرجرها الفرقاء مكابرين... مثقفو البلد ومبدعوه انضووا إما في القبائل أو في قوقعة العزلة. ولّى زمن الانفعالات العالية، زمن البراكين، وجاء زمن السوق والتسوق... والبلد آيل إلى هونغ كونغ الشرق الأدنى، والكل متهلل كأنما المأتم عرس. ويل لأمة ترى في غدها هونغ كونغ الشرق الأدنى، لأنها إلى صين النسيان آيلة...

. . . (ولكن) رأيت كثيرين ما زالوا أنقياء يعملون بالخير الذي فيهم. . . رأيت أطفالاً مذهلين لوعيهم وقع الصواعق، رأيت حتى موظفين لا يقبلون الرشوة. . . في هذا العصر الذهبي للبقشيش. . . لكنهم ليسوا في مقدمة الصورة.

فما يطفو على السطح ساقط من فوق. وما أدراك ما فوق: حفل تنكري في لباس دولة. . .».

جاد الحاج/ كاتب لبناني

«الحياة» ٩٧/٨/٢٥



(٢)
سؤال الأسئلة في الحياة العربية: لماذا يتكرر «رسوب» العرب في اختبارات السياسة؟

معضلة صارت مقيمة في الحياة السياسية للعرب... وعادت لتطرحها ـ بإلحاح ـ الإخفاقات السياسية العربية المتلاحقة في الآونة الأخيرة في الداخل والخارج، وعلى أكثر من صعيد.

وهي بطبيعتها أولوية علمية وبحثية وفكرية، لكنها في الوقت ذاته أولوية سياسية ومصيرية ملحة وعاجلة وضاغطة.

إنها حاجتنا إلى «التحديق» بعيون مفتوحة ـ وبفكر مفتوح قبل كل شيء ـ في ظاهرة تدني مستوى الأداء السياسي في الحياة العربية، وعلى امتداد الوطن العربي، بصورة تدعو إلى القلق الشديد وإلى ضرورة إيلاء هذه «الظاهرة» المزمنة والمقيمة في واقع العرب ما تحتمه من «اعتراف» أولاً بوجودها وخطورتها البالغة ـ فهناك مشكلة في الغالب بين العربي وبين تقبله للحقائق والوقائع القائمة حتى لو حاصرته(*)! ـ ثم بالشروع في دراستها ومناقشتها في أوساط المفكرين والساسة والمثقفين والمواطنين العرب كافة بما تستحقه من تشخيص معرفي علمي موضوعي قبل كل شيء ثم بما تتطلبه من تحليل وتفسير ومراجعة.. ونقاش واسع في مختلف المنابر العربية.

إن الأزمات السياسية العربية المتلاحقة، والإخفاقات العربية المتتالية في العمل

(*) أو كما قال كاتب عربي بسخرية نافذة: «عندما تبدأ في محاورة أي ايديولوجي عربي فعليك قبل كل شيء أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته» ـ محمد الأسعد.

السياسي، والتأزم المزمن في الأوضاع السياسية العربية ـ رسمية وشعبية، سلطة ومعارضة ـ لهي حالات لا تفسر نفسها بنفسها وعلينا أن نفهم ونتفهم العوامل المتداخلة، وطبيعة القاعدة المجتمعية (السوسيولوجية) العامة، ومجمل الجذور السياسية ـ التاريخية التي تنتج، و(تعيد إنتاج) تلك الأزمات والإخفاقات السياسية بصورة متتابعة، أزمة بعد أخرى، وفي «تفريخ» متزايد لها. . . وهذا يعني أن يكون البحث المعرفي في تكوين العرب السياسي مطلباً لا غنى عنه.

فلا يمكننا أن نواصل، ونكرر ونعيد، بأن هزيمة حزيران مثلاً ـ التي كانت منعطف النكبات الراهنة ـ قد وقعت بكل آثارها المدمرة التي ما زلنا ندفع ثمنها حتى الآن، بسبب قرار واحد خاطىء ارتكبه هذا القائد السياسي أو ذاك، أو بسبب تحرك عسكري متسرع وقعت فيه هذه القيادة أو تلك، أو بسبب «خديعة» إسرائيلية ـ امبريالية ماكرة فاجأتنا ـ صباحاً ـ من الغرب بعد أن انتظرناها ليلاً من. . . . الشرق!

وقبلها انهيار الوحدة بين سوريا ومصر. . . والصراع العراقي ـ المصري ـ السوري بعد «نجاح» الثورات في الأقطار الثلاثة الرائدة. .

وبعدها «أيلول الأسود» بين الأردن والفلسطينيين. .

والصراع البعثي بين البعثيين. . .

والصراع القومي بين القوميين. . .

والصراع الديني بين الدينيين. . .

والصراع التقليدي التاريخي بين التقليديين والمحافظين. . .

صراع الرؤساء ضد الرؤساء. . .

وصراع الأمراء ضد الأمراء. . .

وصراع «التقدميين» ضد التقدميين. . .

وصراع «المجاهدين» ضد المجاهدين. . .

بل وصراع البسطاء ضد البسطاء والفقراء ضد. . . الفقراء!

وصراع السلطة بين أطرافها. . .

وصراع المعارضة بين فصائلها وشرائحها. . .

هل هذا كله، وتكراره، وإعادة إنتاجه. . . هو مجرد حظ سيىء. . . وأخطاء فردية. . . و«انحرافات» لا تستحق غير الشجب والإدانة ثم التجاهل؟

وسلسلة الكوارث السياسية التالية التي وقع فيها العرب بعد تجارب «حزيران» وعبره. . . ودروسه. . . وعظاته. . . لمن ألقى السمع وهو شهيد؟

ألم يكفنا حزيران الأول بعظاته ـ وعضاته! ـ البالغة؟! فجاءت كارثة حرب لبنان والاجتياح الإسرائيلي له. . . ومعها الحرب العراقية ـ الإيرانية بمسلسلها المطول الذي لا يبدو أنه «وعظ» أحداً. . على كثرة ما «عض» الجميع. . . ثم قاصمة الظهر حرب الخليج الثانية التي أتت على الأخضر واليابس ليس في الأرض العربية فحسب وإنما في أعماق النفس العربية.

هذا مع استمرار النزيف الجزائري المرعب. . . والحرب الداخلية في السودان. . . إلى جانب حالات عربية كثيرة أخرى لا تقل خطراً إن لم يكن راهناً. . . فمستقبلاً، فإلى متى هذا المسلسل الانتحاري الطويل من حزيران الأول. . . إلى حزيران الذي ليس له من آخر؟!

ألم يحن الوقت إلى تحويل مأساتنا السياسية الذاتية هذه إلى «موضوع» في مختبرات علم السياسة وعلوم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد لنتمكن من «موضعة» المأساة. . . وبالتالي الإمساك بها. . . وتشريحها. . . وتحديد الأورام الخبيثة فيها، وإجراء العمليات الجراحية لها. . . والاتفاق على العلاج الناجع لها؟

بين كارثة سياسية وأخرى، لماذا نصر على وضع الأقنعة وتمثيل أدوار الملائكة. . . والتغني بأوضاع المدن الفاضلة. . . والجمهوريات الأفلاطونية. . . والانتقال من إيديولوجية إلى أخرى. . . ومن «وعد» إيديولوجي إلى آخر دون أن نهبط فوق سطح الأرض التي سنقيم عليها كل هذه الوعود. . . ونرى تضاريسها وحقيقة تكوينها وقابليتها لحمل ناطحات السحاب الإيديولوجية والمثالية واليوتوبية التي نحلم بها؟

على كثرة الندوات والمؤتمرات العلمية والفكرية العربية التي شهدتها الساحة العربية في العقود الأخيرة لم نسمع عن ندوة متخصصة لدراسة الإشكال السياسي العربي ـ ليس في توجهاته المؤدلجة نحو القومية أو الديموقراطية أو الأصولية ـ

وإنما في واقعه الخام... في حقائقه ووقائعه الموضوعية... المجتمعية... التاريخية قبل أن تتلبسه هذه الإيديولوجية أو تلك.

فنحن في كل أزمة نسارع إلى التحزب يميناً أو يساراً... قومياً أو دينياً... قبل أن نلمّ إلماماً كافياً بالوقائع المتعلقة بتلك الأزمة في تموضعها المتعيّن على الطبيعة.

وما أكثر الجدل اليوم تحزّباً للشمال أو للجنوب في حرب السودان مثلاً... وما أقل الحديث الهادىء عن السودان ذاته... في حقائقه ووقائعه قبل هوى شمالي أو جنوبي، .. «أصولي».. أو «تنويري».

وهكذا كان الأمر منذ حزيران الأول... إلى حزيران الدائم... وحتى أكون واضحاً فيما أعنيه بالإشكال السياسي العربي وبالقصور والتقصير في الحياة السياسية العربية، فإني سأحدد «الأعراض» التالية التي لا أعتقد أن هناك خلافاً كبيراً حول التسليم بوجودها بعد التجارب السياسية التي مرّ بها العرب مؤخراً:

١) لا تنقص العرب الشجاعة والتضحية في مواجهة ما لا يريدون، وفي هدم ما لا يبتغون... فقد ناضلوا ضد الاستعمار وأسقطوا الكثير من الأنظمة التي تصوروا أنها سبب بلائهم... ولكنهم عندما انتقلوا من مرحلة الهدم إلى مرحلة البناء... البناء الوطني والقومي... البناء العلمي والاقتصادي... البناء المدني والعمراني والحضاري، فإن حصيلتهم على مدى العقود العديدة الماضية، كانت متواضعة إلى درجة محيّرة ومقلقة... رغم أن مواقع القيادة والمسؤولية تسلمتها ـ على مختلف المستويات ـ عناصر من الشعب ومن أدنى الطبقات الاجتماعية. فالمسألة ـ إذن ـ لم تكن مسألة نظم أرستقراطية أو «رجعية» أو استعمارية كما هو الشائع في الخطاب العربي السائد، وإنما الذي قصّر في الاختبار قطاعات «وطنية» و«شعبية» من سائر أفراد المجتمع، الأمر الذي يومىء إلى أن الأزمة تمس التكوين المجتمعي العام حيال الشأن السياسي، ولا تنحصر في «انحراف» أو «تقصير» نظم بعينها، على ما لتلك النظم من مسؤولية. فقد انتهى عهد «الإمامة» في اليمن مثلاً منذ ما يقرب من ثلث قرن. وحكمت اليمن ـ شماله وجنوبه ـ قوى شعبية من سائر أفراد الشعب لكن «القبلية» السياسية عادت إلى الظهور، كما حدث في كثير من الأقطار العربية الأخرى... كالجزائر في الجانب الآخر من الوطن العربي.

ففي الجزائر شهدنا ثورة وطنية مشرفة ـ عرفت عن حق بثورة المليون شهيد ـ

ولكن كوادر هذه الثورة ذاتها عندما تسلموا السلطة لم يقدموا حصيلة ملموسة من البناء الوطني والسياسي والاقتصادي، في مستوى تلك الثورة، بل جاءت الحصيلة مخيبة لآمال الجزائر ذاتها كما يعكسه الوضع العام السائد فيها في الوقت الحاضر.

هكذا فلا حكم «العناصر الوطنية» هنا... ولا حكم هذه العناصر الوطنية هناك ـ وبينهما أمثلة كثيرة على امتداد الخارطة العربية ـ قد شهد لصالح القدرة السياسية في المجتمعات العربية على البناء وإدارة السياسة من حيث هي فن عملي، ودقيق، وحساس في التعامل مع الواقع المجتمعي والبشري.

٢) ويتجلى هذا القصور السياسي العربي العام في ناحيتين هامتين من نواحي العمل السياسي: أما الناحية الأولى فتتمثل في عدم توفر القدرة القيادية العامة على توليد النظم والمؤسسات اللازمة، ورسم التوجهات السياسية على المدى الطويل، وتثبيت الاستقرار والاستمرار لكيان الدولة ضمن صيغة مرنة وفاعلة من العلاقات الإيجابية بين الحاكمين والمحكومين وبين مختلف أطراف المجتمع السياسي، بغضّ النظر عن نوعية الإيديولوجية المعلنة. ونتيجة لذلك، تتابعت الانقلابات، وساد التخبط في السياسات العامة، وتم الإقدام على قرارات مصيرية، قاتلة ومميتة، بصورة متسرعة، وبناء على حسابات فردية خاطئة، بل واستمر الإصرار عليها بعد أن اتضحت خسائرها الفادحة للعيان. هذا مع اتباع أشد الأساليب قمعاً وقهراً من جانب القيادات (الوطنية) و(الشعبية) في التعامل مع أبناء الشعب والوطن، الأمر الذي صار يدفع قطاعات وطنية غير قليلة للتحسر على العهود (الاستعمارية) و(البائدة) مقارنة بحياتهم الحاضرة، على ما كان في تلك العهود من مساوىء.

ومن ناحية أخرى، فإن الكوادر والفئات الوطنية عندما تسلمت إدارة الأجهزة الحكومية والمؤسسات الخدمية والاقتصادية والتعليمية والشركات والمنشآت العامة لم تثبت في إدارتها العملية لها أنها كانت أفضل من الإدارات الأجنبية، بل على النقيض من ذلك، وجدنا تدهوراً عاماً في معظم البلاد العربية لمستوى الأداء في قطاعات الإدارة والخدمة العامة والاقتصاد والتعليم، بل الشؤون البلدية والريفية وحتى في مستويات النظافة العامة في المدن والقرى بما يوحي أن ثمة قصوراً أهلياً ومدنياً عاماً في مستوى الإدارة اليومية للحياة العامة. والملاحظ أيضاً بهذا الصدد أنه حيث يمكن توفير الاعتمادات لمقاولات الخدمة الأجنبية أو الوافدة فإن

المجتمعات العربية تعفي نفسها من القيام بواجب الخدمة العامة بسيطة كانت أم معقدة لتعتمد على الآخرين في القيام بمثل هذه الخدمات. وهي ظاهرة قلّ أن نجد لها نظيراً في بلاد العالم الأخرى.

فما لم يترسخ في وعينا المجتمعي والمدني العام - بوضوح - أن العمل السياسي في معظمه، كما يمارسه العالم المتمدن قديماً وحديثاً، لا يتلخص في «المعارك» و«المظاهرات» وحركات «الاحتجاج» السياسية الصاخبة، أي في قضايا السياسة المثيرة ومواجهاتها الساخنة، فهذه حالات استثنائية لا تحتاجها المجتمعات إلا في أوقات التأزم وتضخم المشكلات، أما محك العمل السياسي المثمر فيتمثل ويتركز في الاقتدار على تسيير الإدارة اليومية للحياة العامة في قطاعاتها كافة من إنتاج وخدمات وتعليم وشؤون بلدية وغيرها مما يعتبره أكثر «المناضلين» عندنا أموراً صغيرة وتافهة. ففي هذا المجال، وعبر هذا الاختبار بالذات، تتميز المجتمعات، وتتفاضل الشعوب، وتتقدم أمة على غيرها. إذ ما جدوى أن تكون أمة مستعدة للموت في ميدان المعارك بالآلاف، ثم لا تكون مستعدة للعمل المنتج في ميدان الحياة؟

إن القدرة على الاستشهاد التي لا تقترن بها القدرة على البناء والتعمير وتحمّل تبعات الخدمة اليومية في الحياة العامة، لهي قدرة ناقصة مهما تعمدت بالدم وبجلال التضحية لأنها ليست سوى «الجهاد الأصغر» الذي لا ولن يكتمل إلا بالجهاد «الأكبر» في مجال الحياة الأوسع: مجاهدةً للنفس وكسلها وغرورها وابتذالها، وارتقاءً بها في معارج العمل والإنتاج والارتقاء إلى ما أراده الله للإنسان من خلافة في الأرض وإعمار لها.

والمفارقة الحادة في الطبع السياسي للعرب، أن العربي مستعد للخروج من داره في أية مدينة عربية من أجل «الجهاد» القتالي ضد «الامبريالية» تظاهراً وهتافاً. لكن من المشكوك فيه استعداده - بالدرجة نفسها - للخروج من داره لتنظيف الطريق أمام تلك الدار، أي لإماطة الأذى عن الطريق - كما ورد في الأثر النبوي الكريم - والقيام بسائر الواجبات اليومية التي يتطلبها الصالح العام للجماعة في ميادين الخدمة العامة.

«كنس» الامبريالية بالشعارات... نعم... أما كنس الدار... فمسألة فيها نظر! وهنا تكمن بذرة التدهور في مستوى الأداء المدني العام في المجتمعات

العربية التي لم ينقصها مناضلو الثورات، ولكنها تفتقر بشكل حاد إلى المناضلين في حقل الخدمات. وذلك نضال نتطلع إليه الآن ـ بالمناسبة! ـ في تجربة الحكم الذاتي الفلسطيني.

وما لم يتوفر لمجتمعاتنا العربية هذا النوع من «المناضلين» فإنها لن تفارق تخلفها التحضري والمدني المقيم... مهما تسيس فيها الخطاب «النضالي» أو «الجهادي».

وبالإضافة إلى هذا القصور في تكويننا السياسي العام، فإن غياب القدرة على تحقيق «المفاهمة» السياسية بروح العطاء والأخذ، بين الأطراف العربية في البلد الواحد، وعلى الصعيد العربي العام، يمثّل أخطر جوانب هذا القصور، ويفسّر المجابهات الدموية في أكثر من بلد عربي.. حيث يندر أن نجد مشروعاً سياسياً عربياً على الصعيد الوطني أو الصعيد الإقليمي أو القومي العام تمت إدارته عن طريق التقاسم المشترك والتشارك بين أطرافه في صيغة مشتركة مرنة تقوم على الأخذ والعطاء، والتبادل الذكي للمصالح والاهتمامات، وأسلوب الحوار التفاوضي ذي النَفَس الطويل القادر على احتواء الخلافات وتعدد وجهات النظر، والتوصل ـ بالتالي ـ إلى تسوية سياسية تأخذ في الاعتبار مصالح مختلف الأطراف ومواقفها وتمثل القاسم المشترك بين الجميع. بل إن كلمة «تسوية» ـ المقابلة لكلمة (Compromise) في الإنكليزية ـ تثير على الفور في الإدراك العربي العام مختلف أنواع الشكوك والظنون ولا تفهم إلا بمعناها الآخر ـ معنى التنازل المشبوه و«التسوية» المذلة، علماً أنها في الأساس تعني الحل الوسط الذي يأخذ في الاعتبار مواقف جميع المعنيين بالأمر.. حتى لو كانت «التسوية» بين عربي وآخر.. بل وخاصةً لو كانت بين عربي وآخر...

ومن تجارب العمل العربي المشترك ـ وطنياً وإقليمياً وقومياً ـ على صعيد الجامعة العربية أو المجالس الإقليمية ـ كمجلس التعاون الخليجي ومجلس الاتحاد المغاربي ـ نجد أن القرارات والمواقف والصيغ لا بد أن يتم التوصل إليها بالإجماع، وإلا فإنه الخلاف والانشقاق وتجميد العمل المشترك ولو شذ صوت واحد. وما أن يحدث الخلاف أو الاختلاف فإن إمكانية التحاور تتوقف لتبدأ «المواجهة» كلامياً... أو سياسياً... أو «صاروخياً»!

ولا تختلف الصورة حتى داخل البلد الواحد، كبيراً كان أم صغيراً. فنقطة البدء في الصراع اليمني، مثلاً، تتمثل في إخفاق طرفي الأزمة داخل الوطن

الواحد، في تحقيق «مفاهمة» سياسية على استمرارها، أو تعديلها، أو فكها إذا تطلب الأمر، مثلما تفاهم التشيك والسلوفاك على «فك» تشيكوسلوفاكيا السابقة، أو مثلما تفاهم المسلمون والكروات من جانب آخر ـ وهم مسلمون وكروات! ـ على إقامة اتحاد فيديرالي بينهم. ونحن إذا عدنا أيضاً إلى أسباب إخفاق تجربة الوحدة بين مصر وسورية نجد من بينها عدم إمكانية تقاسم السلطة حسب مفاهمة سياسية متبادلة بين عبدالناصر والقيادة السورية. وهذا ينطبق على معظم التجارب والأحزاب والقيادات العربية على صعيد البلد العربي الواحد. حيث نجد من النادر، بل من المحال، تبلور صيغ مرنة لتقاسم السلطة، أو لتداولها، أو لانتقالها سلمياً ونظامياً من طرف لآخر، ومن فرد لآخر حتى داخل أضيق الفئات الحزبية أو القرابية الحاكمة.

إن السياسة باعتبارها فن الممكن، وفن التكيف مع الواقع من أجل تطويعه وتحسينه، وفن الأخذ والعطاء، وفن التشارك والتقاسم، نقول إن السياسة بهذا المفهوم تبدو مفهوماً بعيداً عن الخبرة السياسية العربية. فالعربي إما «مناضل» ضد الاستعمار والسلطة، وإما متسلط مستبد في الغلبة، وإما مضطهد أو منفي في المعارضة، وإما صامت مقهور ـ ضمن الأغلبية الصامتة ـ في أكثر الأحوال. لكن من النادر أن نراه سياسياً يأخذ ويعطي، يتقاسم ويشارك، يدير ويبني، في إطار جماعة سياسية منتظمة وملتزمة من أجل تحقيق هدف سياسي متفق عليه وممكن التحقيق. وإذا ظهر هذا النوع من الساسة تم القضاء عليهم في أغلب الأحوال وقد يشارك المجتمع بحركاته الشمولية وايديولوجياته المتصلبة السلطات في القضاء على هذا النوع من الكائنات السياسية! وبطبيعة الحال، فإن غياب الكائن السياسي الطبيعي في المجتمع السياسي العربي ليس ناجماً عن نقص أو قصور أبدي وحتمي في الطبيعة العربية، ولكنها ظروف وجذور مجتمعية وتاريخية معينة مر بها العرب لقرون طويلة أوجدت لديهم هذه «الإعاقة» السياسية القابلة للعلاج إذا اعترفنا بوجودها أولاً ثم عكفنا على علاجها. فقد استنتج ابن خلدون أن «طباع العرب» قد: «بعدت عن سياسة الملك» ـ أي سياسة الدولة نظراً لغياب وجود الدولة المستمرة والمستقرة، الدائمة والثابتة في تاريخهم. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة هي مدرسة السياسة (وإنها لكذلك!) فكيف يمكن لأمة أن تتقن فنون السياسة إذا لم تدخل مدرستها (مدرسة الدولة) إلا منذ عقود قليلة من الزمن؟

وإلى مطلع العصر الحديث نجد مفكراً عربياً إسلامياً مثل الشيخ محمد عبده

يتعوّذ بالله من لفظ (ساس) و(يسوس) مع أن فلاسفة اليونان منذ عهد أرسطو اعتبروا السياسة جزءاً من واجب المواطن الصالح والكامل. وما ذلك إلا لاختلاف التجربتين. والحديث في غربة العربي السياسية حديث يطول. منذ زمن أبي حامد الغزالي نجد «وصيته» إلى ولده بالابتعاد عن السلطان ما استطاع. وحتى إذا عاش العربي في ظل دولة فإنها دولة غريبة عنه وغير نابعة من مجتمعه الأهلي. فهي إما بويهية أو مملوكية أو مغولية أو تركية. ومن القرن الرابع الهجري نجد شاعر العربية أبا الطيب المتنبي يقول بصريح العبارة: (وما تفلح عرب.. ملوكها عجم) ـ أي أجانب غرباء ـ وعندما حكم عبدالناصر مصر قيل إنه أول مصري يحكم مصر منذ خمسة آلاف سنة. ومجال هذه التقدمة لا يتسع للبحث في جذور الظاهرة وأسبابها ولعل الفصول التالية تفي بشيء من هذا الهدف ولكني أود، كما أشرت في البداية، إلى تأكيد الحاجة العربية الملحة إلى ضرورة دراسة القصور السياسي العربي العام دراسة علمية معرفية قبل كل شيء والنظر في استنباط العلاج الناجع لها، لأنه لم يعد من الجائز أن نبقى في هذا «المسلسل» من الكوارث السياسية التي نتعاطى معها ـ كل كارثة على حدة ـ بنظرات جزئية وآنية لا تغير من واقع الحال شيئاً.

والانتقال من إيديولوجيا إلى أخرى لن يكون مجدياً إذا لم نحقق الفهم المعرفي للمشكلة، قبل كل شيء، بتأسيس علم سياسة عربي، وعلم اجتماع سياسي عربي، قادر على التعاطي الواقعي مع الظروف السياسية في ضوء معطياتها المجتمعية الخاصة بها. أما التحليق الإيديولوجي فوق السحاب ـ علمانياً أو قومياً أو أصولياً ـ فلن يغير من الواقع السياسي شيئاً طالما لم نتعامل واقعياً مع مقوماته المجتمعية الشاملة.

والمسألة ليست هينة وليست سهلة الحل. فإذا تأملنا في التاريخ الحضاري للعرب نجده غنياً بعطائه إلا في الجانب السياسي! ففكرنا السياسي التاريخي هو أفقر الجوانب في تراثنا الفكري. كما أن النظم والمؤسسات والتجارب السياسية في تاريخنا العربي بعامة تجعل من غير المبالغة القول إنّ هذا التاريخ مصاب بفقر دم سياسي. وذلك ما جعل الحاضر العربي يحمل معه أعراض هذه «الأنيميا» السياسية العربية إلى يومنا هذا. والقول المكرور بوجود قوى خارجية «تتآمر» على العرب يجب ألا يعفي العرب من مسؤولية مصيرهم. فهذه القوى ستفعل من أجل مصالحها ما تستطيع. فما الذي يمنع العرب من العمل المجدي لحماية

الوجود والمصير؟ ولماذا استطاعت أمم أخرى في العالم ـ من صين وهند ويابان ـ تجاوز تأثير القوى الخارجية، والانتقال إلى بناء الذات، بينما لا يزال العرب مخفقين في ذلك؟ إذن لا بد من الاعتراف بأن ثمة قصوراً ذاتياً في الأداء السياسي وفي المراس السياسي وفي الشأن السياسي العام. والمكابرة في التسليم بهذا القصور والتقصير ـ على صعيد السلطة والمعارضة معاً ـ لن تؤدي إلا إلى المزيد من الكوارث السياسية الوطنية والقومية.

وما يجب تبيّنه بهذا الصدد أن العربي لا ينقصه التسيس ولكن ينقصه المراس السياسي الملائم والخبرة السياسية العملية. فكل شيء مسيس في العالم العربي إلا السياسة! السياسة من حيث هي فن وعلم وأصول وأداء، وكائن طبيعي معترف به، فالدين مسيس والمذاهب مسيسة، والفكر مسيس والأدب مسيس ـ والأمثال الشعبية مسيسة ـ إلا السياسة.

وهذه ظاهرة يمكن فهمها، فلأن السياسة الطبيعية لم تجد قنواتها المشروعة في المجتمع، تحولت احتقاناً في شرايينه نحو مجالات أخرى وعبرت عن نفسها بالإسقاط والتعويض. وهذا ما يفسر الكثير من الخلافات المذهبية والفكرية والقبلية في الماضي والحاضر.

وإذا كان بعض العرب يسلمون الآن بالتخلف الحضاري العربي وبالتخلف التقني العربي... فإنه نادراً ما يعترف عربي بالتخلف السياسي للعرب... على الرغم من أن هذا «التخلف السياسي» هو العنوان الكبير لما يجري من كوارث ومن هزائم وصراعات تعودنا أن نسميها «مؤسفة»... ولكن هذا الأسف لن ينفع... وسيتكرر إلى أن يتحول إلى همّ مقيم، إذا لم نبادر لفتح ملف هذا «التخلف السياسي العربي» في أبعاده المختلفة، وبكل ما نملك من قدرة على البحث والتشخيص والتحليل والمعالجة، بمنأى عن المثاليات والوجدانية القومية، والادعاءات «الوطنية» غير المستندة إلى أساس.

ثمة «خصوصية» في تكوين العرب السياسي لا بد من اكتشافها وتحديدها باستقلال علمي وفكري عن التعميمات المسطحة للأفكار السياسية السائدة والمنقولة عن تجارب الغرب والشرق.

ما لم يدرك العرب «خصوصية» تكوينهم السياسي... وهي ليست خصوصية تفوق واستعلاء، بل خصوصية مثقلة بأعباء التاريخ والمجتمع والجغرافيا...

ويتمكنوا من التعرف إليها في الوقائع العينية لتجربتهم السياسية، التاريخية والمعاصرة، الخاصة بهم، والملتصقة بسماتهم التصاق الجلد باللحم، والرمش بالعين، فإنهم لن يغادروا الحالات «المؤسفة» التي يتابعونها كل يوم عن مصير أوطانهم في نشرات الأنباء وكل «آت» سيكون أكثر مدعاة «للأسف» من سابقه للأسف الشديد!! نتحدث عن الوحدة ثم نخوض في ظلها أبشع حروب التجزئة... نبشر بالديموقراطية ثم نتحاور بالقصف الصاروخي... نوقع على مواثيق التعاون والعمل المشترك ثم يبذل البعض أقصى جهده من أجل الالتفاف عليها... وخرقها. فإلى متى هذه «الشيزوفرينيا» السياسية؟ أعني حالة الفصام بين الخطاب السياسي... وبين السلوك السياسي؟ أما آن لنا أن نضع هذه الحالة «الشيزوفرينية» تحت المجهر المختبري وفي قاعات البحث... للتشخيص والعلاج... بدل تركها في الساحات العامة تعبث بكل ما نبنيه أو نحاوله؟ منذ عهود طويلة، والحالة السياسية للعرب في أغلب ديارهم، تدار بأسلوب «إدارة الأزمة» أكثر مما تدار بأسلوب التسيير الطبيعي للشأن السياسي كما هو الحال في معظم دول العالم.

فما تفسير هذا «التأزم المزمن» لأحوال العرب السياسية؟ هذا سؤال لا أحسب أن الوعي العربي قد واجهه من زواياه المعرفية والتاريخية والواقعية بمعزل عن الايديولوجيا الرومانسية القومية. فمنذ بداية ما عرف بعصر «النهضة» في تاريخ العرب الحديث انشغل الفكر العربي بالإحياء اللغوي والأدبي، واستغرقه التمثل الرومانسي للتاريخ في بطولاته وفتوحاته وأمجاده ـ دون تأزماته وحالاته السياسية ـ ثم التفت هذا الفكر إلى العلوم الأوروبية يقتبس منها. وكان فيها الشيء الكثير ليتعلمه... عدا علم «الخصوصية» العربية في تكوينها التاريخي المجتمعي ـ السياسي، فذلك علم لا يمكن أن يؤسسه إلا العرب أنفسهم لأنفسهم. وقبل أن يتم إنجاز ذلك، جاءت موجة الايديولوجيات وأعادت رسم الواقع العربي على الورق حسب تفكيرها الرغائبي وعلى هواها فتعاظم الانفصام بين «الوعي» الذي يزيف وبين الواقع الذي لم يكتشف، وتقف «طلائع» كثيرة من المثقفين العرب إلى اليوم ـ بعاداتها الفكرية المتجمدة ـ لتمنع محاولات التواصل مع خصوصية ذلك الواقع على الطبيعة!..

وهذا أخطر ما تواجهه الثقافة العربية في اللحظة التاريخية الراهنة، رغم خطورة «العولمة» و«الأمركة» و«الشرق الأوسطية» وسواها، لأنه ما لم تتغير تلك

العادات الفكرية المتجمدة، فإن هذه المحاذير لن تجد ما يحول دون تصفيتها للثقافة العربية بعد أن تمت تصفية الكثير من مقومات الشخصية العربية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً..

فالثقافة العربية ما زالت خط الدفاع الأخير، وما لم «تثقفن» السياسة العربية ـ والمهمة ليست سهلة على الإطلاق ـ فإن التسييس السائد للثقافة العربية، بمعنى التوظيف السياسي الرخيص لها، لن يؤدي إلا إلى نهايتها كثقافة..

(٣)
القاسم المشترك في تجاربنا «الايديولوجية»: التقصير السياسي في اختبار البناء الحضاري

رغم التباين، بل التناقض الكبير، بين الحركات والايديولوجيات السياسية التغييرية التي مرّت على بلدان المنطقة العربية ـ والإسلامية بعامة ـ من تحديثية علمانية، إلى قومية وسطية، إلى دينية أصولية... فإن ثمة شبهاً كبيراً وخطيراً يجمع بينها على اختلافها...

هذا الشبه، الذي يكاد يكون عاملاً مشتركاً وظاهرة متأصلة ثابتة فيها جميعاً، يتمثل ـ باختصار ـ في أنها كانت وما زالت قادرة على هدم ما لا تريد، لكنها غير قادرة على بناء... ما تريد!

استطاع الاتجاه التحديثي في بدايات القرن خلخلة عدد من التقاليد والقيم والأفكار القديمة ونزعها من مكانتها، لكنه لم يتمكن من تثبيت وتأصيل قيم الحداثة الحقيقية، إلا فيما يتعلق بالمظهر دون الجوهر، وبالقشور دون اللباب. وحتى هذه المظاهر التحديثية لم تستطع البقاء في وجه التحدي الأصولي الذي اكتسحها مؤخراً...

واستطاع المد القومي الوحدوي إسقاط عدد غير قليل من الأنظمة القطرية «الرجعية» في عنفوانه كما دحر الاستعمار في الكثير من معاركه، لكنه عندما دخل في تجربة بناء نظامه القومي ودولته الوحدوية كان الفشل من نصيبه، في أكثر من تجربة...

وفي الفترة الحالية استطاعت الحركات الأصولية إسقاط مصداقية عدد غير قليل أيضاً من الأنظمة في البلدان العربية والإسلامية لكنه يصعب القول إنها قدمت

نموذجاً ناجحاً مشعاً وجاذباً للآخرين سواء على صعيد تجاربها الحزبية التنظيمية أو تجاربها السلطوية الرسمية وهي تمارس الحكم.

ولعل تجربة «الثورة الإسلامية الأفغانية» هي أطول تجربة في هذه السلسلة تتسلط عليها الأضواء، ويرصد العالم مدى قدرتها على البناء والتأسيس المجتمعي والحضاري بعد مرحلة نقض وهدم «النظام القديم» الذي قاومه المجاهدون الأفغان بعنف واستشهاد وصبر لا يقلل منه، على صعيد التضحية والمعاناة، كون الولايات المتحدة الأمريكية وعدد من الأنظمة الإقليمية كانت تريد للمجاهدين «الانتصار» في النهاية على الجيش السوفياتي المحتل والنظام التابع له في كابول (وهي حقيقة سياسية تؤخذ في الاعتبار على كل حال، مثلما تؤخذ في الاعتبار حقيقة الجهاد الأفغاني المشرف ذاته في سبيل الوطن والعقيدة، دون أن نختصر الموقف بنظرة أحادية تقبل وجهاً من الحقيقة، وترفض وجهها الآخر... ولعل من المفارقة الدالة ملاحظة أن الموقف الأمريكي من «الجهاد الفلسطيني» ضد الاحتلال الإسرائيلي لا يشبه إطلاقاً (!!) الموقف الأمريكي ذاته من «الجهاد الأفغاني» ضد الاحتلال الروسي...).

.. غير أن المحك الآن، وبعد أن تحقق الهدف المشترك الذي جمع الثورة الأفغانية بالقوى الدولية والإقليمية المعادية للنظام الشيوعي في كابول، هو هل سيتمكن «المجاهدون الأفغان» من بناء جمهوريتهم الإسلامية التي أعلنوها... دولةً ذات تجربة مشعة في البناء والتعمير والتقدم، مثلما كانت تجربتهم مشرفة في الثورة والقتال والرفض؟

تلك هي المسألة... وحقيقة ما يجري اليوم في أفغانستان يتبرأ منه أكثر الإسلاميين... وإن كانت تفسيرات الإخفاق ما زالت تدور في الحلقة المفرغة.

وهي «مسألة» لا تُسأل عنها الثورة الأفغانية وحدها... وإنما تسأل عنها، وتُقيّم بها، وتُعرض على محكها كل حركة تغيير شهدتها المنطقة العربية والإسلامية من أحمد عرابي إلى سعد زغلول إلى حسن البنا، إلى جمال عبدالناصر، لماذا تظل البنادق مشرعة في الصفوف الداخلية... بين مجاهدين و... مجاهدين؟

لماذا لا يتحول «الثائر» أو «المناضل» العربي والمسلم ـ بعد انتصاره في معركة تغيير النظام ـ إلى رجل دولة... ورجل مجتمع مدني... ورجل تأسيس حضاري... ورجل تنمية... ورجل تقنية يستطيع أن يصمد في معركة الحضارة

ـ التي هي المعركة الحقيقية في نهاية المطاف ـ بعد أن انتصر في معركة الانقلاب أو التغيير السياسي؟

لماذا يكثر لدينا «الانقلابيون»... ويندر فينا «النهضويون» الحقيقيون الذين يستطيعون التأسيس للحضارة والتقدم كاستطاعتهم الثورة والتمرد؟

لماذا نجح سعد زغلول ومصطفى النحاس في تحقيق «استقلال» الدولة، لكنهما لم ينجحا ـ بالمثل ـ في بناء «دولة» الاستقلال؟!

لماذا نجح جمال عبدالناصر، ذلك النجاح الرائع، في تحقيق الانقلاب السياسي، وإخراج الأجنبي المحتل، وتعبئة الجماهير ضد الاستعمار والنظم القديمة... لكنه لم يتمكن من بناء جمهوريته العربية المتحدة، ولا حتى دولته المصرية وحدها، حسب المقاييس والمثل التي ناضل من أجلها القوميون الوحدويون لتأسيس دولة العرب الواحدة، التقدمية، الإنسانية، المتحضرة؟

وليس عذراً مؤامرات الاستعمار والأعداء... فأعداء أية حركة تغيير تاريخي لن يسلّموا بانتصارها ونجاحها ببساطة وسيواصلون مقاومتها و«تفشيلها» حتى النهاية... ولن يرسلوا لها باقات من الزهور.. ولن يقدموا لها أحلامها على طبق من ذهب... فهؤلاء الأعداء الشرسون ليسوا «جمعيات خيرية» ترعى المستضعفين، والمغلوبين.. على أمرهم!

المسألة مسألة صراع قوى. وعندما تريد دخول الصراع ـ وهو صراع وجود مفروض عليك لا خيار لك فيه ـ فيجب أن تدخله حسب شروطه ومتطلباته.. حتى القبول بالسلام له شروطه ومتطلباته ولا يمكن أن تحققه بمجرد التنازل وإعلان الرغبة في السلام..

وأخشى أن عملية السلام الجارية حالياً بين العرب وخصمهم التاريخي لن تكون مرضية لهم، لا في مسارها ولا في نتائجها النهائية، لأنهم لا يملكون شروط السلام الحقيقي ومقوماته: من توازن مع العدو، ووحدة موقف، ووضوح رؤية، واستعداد لتحمل التبعات المترتبة على العملية السلمية كلها...

* * *

المفارقة بين القدرة على تحقيق «انقلاب الدولة» والعجز عن «بناء الدولة» تحتاج

إلى تمحيص دقيق من جانب المعنيين بأمر حركات التغيير والإصلاح في العالم العربي ـ الإسلامي.

لماذا تتكرر هذه الظاهرة، بهذا الشكل المتواتر، لدى جميع الاتجاهات والحركات دون استثناء؟

عندما قامت الثورة المهدية في السودان قبل أكثر من مئة سنة (عام ١٨٨٢)، كانت من أكبر المفاجآت للعالم الإسلامي ذاته، مثلما فاجأت القوى الغربية، وفي مقدمتها بريطانيا التي كانت تحتل السودان.

فقد استطاعت تلك الثورة في البداية، بجماهير مسلحة تسليحاً بدائياً، أن تهزم بقوة الإيمان جيوش الأمبراطورية البريطانية في عنفوانها وتحتل الخرطوم وتقتل أكبر قائدين بريطانيين أرسلا لمقاومتها وهما هيكس باشا، والجنرال غوردون اللذان كانا يتمتعان بصيت عسكري عالمي في ذلك الوقت.

وبلغ من «إشعاع» الثورة أن المفكر الإسلامي النهضوي «محمد عبده» من موقعه في قيادة تيار الإصلاح بمصر، فكر في الانضمام إليها والالتحاق بقيادتها في جنوب الوادي باعتبارها الرد الحاسم على تردي الأوضاع في بلاد العرب والمسلمين.

وتسلمت الثورة المهدية حكم السودان... وانتقلت من «الجهاد»... إلى... السياسة... فماذا حدث؟

حدث أن استمرت الدولة المهدية ١٣ عاماً كمعسكر محاصر، محاط بالأعداء من كل جانب، إلى أن سقطت، ولقد «سقطت» في واقع الأمر من «الداخل» رغم فداحة تحديات «الخارج».

وكان سقوطها عائداً إلى الأسباب الرئيسية الثلاثة التالية:

١ ـ إنها افتقدت، على الصعيد القيادي، رؤية واقعية لحقائق الوضع الداخلي والخارجي: سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتصورت أن الدافع العاطفي الشعوري الذي انطلقت منه سيكون كافياً لبناء الدولة ومقاومة الأعداء واستمرار الصمود.

٢ ـ إنها افتقدت أيضاً برنامج عمل سياسي مرحلي في كيفية التحرك ومواجهة مشكلات الداخل وتحديات الخارج، ولم تمتلك خطة واضحة لسير عملها تجاه تلك المشكلات والتحديات في الواقع اليومي المعاش.

٣ ـ إنها لم تدرك ـ وهذا هو الأخطر ـ حقيقة التحدي الحضاري الذي كان يواجهها متمثلاً في القوى الغربية المعادية. واعتمدت الروح «الجهادية» وحدها في المقاومة، دون أن تعمل على امتلاك مقومات القوة الحضارية التي كان يمتلكها الخصم. فقد ظل فكرها نقلياً وحرفياً، ولم تستوعب متطلبات التقدم الحديث، فاستحال عليها خلق عناصر وطنية عصرية منتجة لبناء الدولة، ورسم برامجها، وتلبية احتياجات المواجهة ضد ذلك الخصم التكنولوجي المتقدم.

ويكفي أن نلاحظ أنها اضطرت إلى الاستعانة بأسرى الأعداء ـ من الأوروبيين ـ لإصلاح منشآتها الحربية، واتضح، فيما بعد، أن بعض أولئك الأسرى من الجواسيس الذين تعمدوا التخريب. وهذا ما يمكن أن يحدث لأية ثورة أو دولة تعتمد على «الخبرة الأجنبية» لتسيير منشآتها الحيوية، في كل زمان ومكان...

أما من ناحية «الفكر السياسي»، فإن المهدي عندما أراد تعيين خليفته، لم يستشر أهل بلده، وإنما أعلن على الناس أنه رأى «رؤيا صالحة» جاءته في المنام، وحددت له اسم خليفته في الحكم: «فأطيعوه... ما أطعتموني!».

هكذا كانت بعض ملامح أبرز ثورة شهدها العالم العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث....

قبل أكثر من مئة عام. ولكن ما أشبه الليلة بالبارحة!

فلو وضعوا اسم أية ثورة أو حركة إسلامية معاصرة محل اسم «الثورة المهدية» في ذلك الوقت، هل سنضطر إلى تغيير الكثير مما قلناه؟ ألن يصدق ذلك عليها جميعاً دون استثناء كما صدق على الثورة المهدية؟

* * *

ويبقى في النهاية أن هذه الأمة لم تبخل في ميدان الجهاد والاستشهاد. فقد قدمت الغالي والنفيس تحت مختلف الرايات الوطنية والقومية والدينية منذ بداية «النهضة»... إلى يومنا هذا... وما زالت تقدم... ولكن روعة الاستشهاد لا تعوض عن امتحان القدرة على البناء... لأنها ليست بديلاً منها...

ومن الجريمة في حق المستقبل والمصير ترك هذه الأمة تقدم التضحيات تلو التضحيات دون أن تصحب ذلك وترشّده رؤية علمية للواقع، وبرامج عمل في التطبيق، واستيعاب حقيقي لمقومات القوة الحضارية في هذا العصر...

ومرد شعور الإحباط واليأس الذي يسود الأمة حالياً إلى أنها لم تحقق إنجازات صلبة تذكر مقابل تلك التضحيات التي قدمتها...

فقد اندفعت ودُفعت إلى ميادين التضحية دون أن تكون هناك «بوصلة» هادية في البحر الهائج... فإلى متى ستبقى هكذا، نازفة الجرح، دون خطة علاج؟

وآن الأوان لدى جميع حركات هذه الأمة واتجاهاتها أن تفكر في متطلبات «الجهاد الأكبر»... جهاد التأسيس والبناء الحضاري، قبل أن تندفع في جهادها الأصغر... وحده، وإلا فسيظل هذا الحكم ساري المفعول عليها جميعاً: إنها قادرة على هدم ما لا تريد... لكنها عاجزة عن بناء ما تريد.

وما هكذا يصنع التاريخ ويبنى مستقبل الأمم.

(٤)
في ظاهرة الإجهاض السياسي لمشروعات النهوض العربي
ـ مقاربات فكرية عامة ـ

غاية هذه الطروحات أن تكون جسراً لتأسيس ثقافة سياسية عربية جديدة تدخل الوعي العربي العام ولا تنحصر في الدوائر البحثية والأكاديمية وحدها؛ أملاً في تحويل المعاناة السياسية العربية الراهنة من مادة للانفعال والإحباط واليأس إلى مادة للتشخيص والفهم والإدراك، وبالتالي التمهيد لعمل مؤسس على فهم علمي لطبيعة الأرضية التي يتحرك فوقها الفعل السياسي العربي ليس فقط على الصعد الرسمية والسلطوية وإنما على صعيد الرأي العام والاتجاهات والحركات السياسية الشعبية. فالأزمة في الواقع لا تطال السلطة وحدها وإنما تطال المعارضة بالدرجة ذاتها وتطال التكوين السياسي العام للأمة ككل. فما أكثر ما تغيرت الأنظمة والشعارات والأحزاب الحاكمة دون أن تتغير طبيعة الأزمة السياسية إن لم تتعمق وتتفاقم. فلا بد إذن من الكشف عن الحالة المزمنة ومكوناتها التي تعيد إنتاج هذه الأزمات. إذ عندما يكون تحليلنا للواقع مخالفاً لحقيقته الموضوعية فإن أي تحرك لتغيير هذا الواقع وأي برنامج سياسي نضعه له لن يكون بأفضل من محاولاتنا السابقة التي تحدثت مثلاً عن صراع طبقي في تحليلها لذلك الواقع بينما هي تواجه صراعاً قبلياً أو طائفياً وما إلى ذلك (كمثال واحد بين أمثلة كثيرة للوعي الملتبس حيال الواقع).

إذن لا بد من مدخل معرفي علمي وموضوعي قدر الإمكان لتحقيق محاولة الفهم هذه، مع احترامي للمشاعر المثالية المخلصة من وطنية وقومية ودينية، وللمواقف المبدئية لأصحاب الايديولوجيات المختلفة؛ فالإخلاص شعور نبيل وضروري وأصبح نادراً في الحياة العربية ولكن علينا تذكر المثل القائل: (إن

الطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الطيبة)، وكم أوصلتنا نوايانا الطيبة في الحياة العربية إلى ما هو أسوأ من الجحيم. . .

* * *

ولأدخل في صميم الموضوع، هذا المشروع البحثي يأتي محاولة للرد على السؤال الأساسي التالي ومنظومة الأسئلة المتفرعة منه: لماذا هذا القصور والإخفاق السياسي المتكرر في الحياة العربية؟ ولماذا تضيّع السياسة العربية بيد ما تبنيه هي ذاتها باليد الأخرى. . . ناهيك بمنجزات النهضة والتنمية والتربية والتقدم التي بنتها الأمة عبر مراحل طويلة بمختلف قواها وقطاعاتها ثم هَدَمَها السلوك السياسي العربي ـ تجاه الذات أو تجاه العالم ـ في طرفة عين. . .

كيف حققت السياسة العربية ذلك الإنجاز الباهر عسكرياً ونفطياً في حرب أكتوبر ١٩٧٣ مثبتة أن هذه الأمة قادرة على فعل شيء له قيمته رغم وضعها وتجزئتها، ثم انتهت تلك السياسة ذاتها إلى كمب ديفيد، وخراب لبنان واتفاق أوسلو، وتشتت العرب؟ وقبلها كيف تحول ذلك الإنجاز بين مصر وسوريا (١٩٥٨) إلى شبه قطيعة (١٩٦١)؟

وكيف حققت السياسة العراقية ذلك البناء الداخلي في العراق عبر سنوات التجربة والحرب الطويلة لثماني سنوات ثم عرّضت تلك السياسة ذاتها بناءها المتميز رغم كل نواقصه للمصير الذي نشهده اليوم. ليس مصير بنائها فحسب بل مصير العراق ومصير الخليج ومصير المشرق والوطن العربي كله؟

ثم من جانب آخر، ألم نتصور أن هزيمة ١٩٤٨ كانت لقصور الأنظمة التقليدية؟ فماذا فعلت الأنظمة الثورية عام ١٩٦٧؟ إذاً فالقصور السياسي مشترك ومتواصل. وعندما صعدت طبقات وفئات شعبية إلى الحكم في أقطار عربية كثيرة، وتولت أنظمة الاستقلال الوطني وكوادرها الأهلية العربية إدارات البلاد العربية على اختلافها، كيف جاء مستوى التعاطي السياسي الداخلي والخارجي ومستوى الإدارة والخدمات مقارنةً بالعهد الاستعماري أو الأجنبي؟ فالسياسة ليست قرارات عليا فقط. إنها إدارة الحياة الوطنية على مختلف مستوياتها من البلدية إلى المرور إلى المدرسة إلى الشركة إلى الدائرة، فكل مواطن هو كائن سياسي بهذا المعنى وعليه تحمل مسؤوليته، وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. . . فالسياسة تبدأ بتدبير المنزل قبل أي شيء. .

من ناحية أخرى.. كيف تتصرف فصائل المعارضة العربية فيما بينها؟ وكيف تعامل بعضها مع رفاقه عندما تسلم الحكم؟ أسئلة كثيرة لا بد من طرحها بصوت مسموع وبطريقة العصف الذهني... وأود أن أوضح بلا مواربة أن أسئلتي هذه لا تنحصر في نقد السلطات العربية وحدها على مسؤوليتها الثقيلة، ولا تتكىء على مهاجمة القوى الأمبريالية والصهيونية على شرورهما البينة..

فهذه القوى الأمبريالية والصهيونية قوى شريرة بطبيعتها وتبرير أوضاعنا بمؤامراتها تحصيل حاصل وتفسير للماء بالماء، لأنها ستتصرف هكذا كلما وجدت الفرصة سانحة والثغرات مفتوحة والمعطيات العربية مغرية... وكل دولة قوية في العالم تفعل هذا.

الأمبريالية والصهيونية ليست جمعيات خيرية ولن ترسل للمخلصين العرب باقات من الزهور على مواقفهم ضدها، وكل من لديه برنامج سياسي في المنطقة العربية عليه أن يحسب ألف حساب للأمبريالية والصهيونية وكذلك للصين وللهند واليابان وروسيا أيضاً في المستقبل القريب. وإلا فليوفر على نفسه المشقة ولا يعرض جهود الأمة وتضحياتها ومعاناتها للضياع. فالمسؤولية كبيرة جداً، خاصة إذا أراد دعاة التغيير أن يبنوا ما يريدون، لا أن يهدموا فقط ما لا يريدون ويتوقفوا عند حدود الهدم. فمسؤولية البناء كبيرة، أكبر من مسؤولية الرفض السلبي بكثير.

وهذا هو محك الاقتدار السياسي في نهاية المطاف: القدرة على البناء بأبعاده كلها والمحافظة على ذلك البناء بالمسؤولية المباشرة لأصحابه، وليس بالاعتماد على نوايا الآخرين أياً كانوا، حتى لو كانوا أصدقاء، أو أشقاء.

فالحصيلة إذن ــ بعد هذا الاستطراد ــ أن ثمة قصوراً سياسياً عاماً في السلوك السياسي العربي العام رسمياً وشعبياً. والسلوك فردياً كان أو جمعياً يصدر عن بنية تكوينية ذاتية تتداخل فيها عوامل الوراثة والبيئة والتربية والتجربة والوعي بالذات وبالآخر... فما هي العوامل التكوينية التاريخية والمجتمعية المؤثرة في السلوك السياسي العربي؟

هنا أيضاً لا بد من احتياط وتحفظ مهم. إن الحديث عن بنية مجتمعية وتاريخية محددة يصدر عنها هذا السلوك السياسي الجمعي القاصر، لا يعني قصور الأمة بشكل مطلق وحتمي. فلا مطلقات وحتميات في العلم والبحث المنضبط. والأمة

العربية والإسلامية بشكل عام لها عطاؤها المتميز في التاريخ. وأنجبت في الماضي والحاضر من القادة السياسيين من لهم قيمتهم الباقية. كما أنها قدمت وتقدم من التضحيات السياسية والبطولية ما لا يحتاج إلى مديح. كما أن الفرد العربي أثبت قدرته بل ونبوغه في مجالات كثيرة، بل وعلى صعيد عالمي في الطب والاختراع وغيره. ولكن المفارقة أن هذا الفرد المبدع يكون أكثر إبداعاً عندما يكون في بيئة أجنبية خارجية، أما إذا عاد إلى بنيته المجتمعية التقليدية أو بقي فيها في وطنه العربي، هنا أو هناك، أطبقت عليه هذه البنية وهذه الشبكة من العلاقات المجتمعية والجمعية وعرقلت إبداعه. فالعربي يبدع فرداً ولكن ما أن يدخل الأفراد العرب في مجموع من المجاميع بينهم حتى تبدأ مشكلتهم من إدارة مدرسة ودائرة إلى إدارة الجامعة العربية إلى إدارة حركاتهم السياسية الكبرى وكياناتهم القائمة. لنتأمل علاقات المجموع العربي على مستوياته المختلفة. المجموع الإداري. المجموع الحزبي. المجموع المدرسي والجامعي. المجموع القيادي سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعلى كل صعيد، وقبل هذا وفي أساسه وقاعدته المجموع العائلي، المجموع القبلي والعشائري، والمجموع الطائفي وهما أخطر هذه المجاميع. إنه نسيج مجتمعي وشبكة علاقات جمعية ومجتمعية تعاني الخلل من داخلها وفيما بينها. وقد كانت لهذه المجاميع التقليدية وظيفة تاريخية وما زال لها دورها في الظروف الراهنة. ولكن الإشكالية أن تكوينها الأساسي يتناقض مع مفهوم المواطنة والدولة في العصر الحديث، كما يتناقض مع الإسلام في دعوته إلى مجتمع المساواة والوحدة. فقد ظل المجموع القبلي والطائفي تاريخياً مصدر تحد لشمولية الجماعة الإسلامية الواحدة ولم ينصهر نهائياً فيها؛ وكذا في الحركات والأحزاب القومية والوطنية والإسلامية المعاصرة التي لا تلبث أن تعود إلى تكويناتها العصبوية التقليدية في لحظة الاختبار. والشواهد القائمة بهذا الصدد أكثر من أن تحصى، من الحزب الاشتراكي العدني الذي عاد إلى جذوره وصراعاته القبلية، إلى حركة الجهاد الأفغاني التي ارتدت أيضاً إلى قبائلها، مروراً بالأحزاب القومية الوحدوية في المشرق. إن حالة الارتداد إلى المجاميع التقليدية القديمة ظاهرة متكررة أياً كانت الشعارات والإيديولوجيات المعلنة من الماركسية إلى الإسلام السياسي إلى الأمة الواحدة «الخالدة».

وهكذا فما زال أيّ مجموع تنظيمي حديث أو تحديثي في الإدارة والسياسة والاجتماع، وأيّ توجه لمجموع إسلامي أشمل، بالمثل، خاضعاً لتأثير الارتداد إلى

تلك المجاميع العُصبوية القديمة الأكثر التحاماً وأثراً والتي قاومت التوجّه الإسلامي التوحيدي والتفّت عليه في عصور عديدة، وما زالت تقاوم التوجّه المعاصر لإقامة التكتلات والمجاميع الحضارية والاستراتيجية الكبرى في العصر الحديث. وتبقى مسؤولية حركات المستقبل العربي والإسلامي كبيرة بشأن مدى قدرتها على إيجاد الصيغ الجمعية الملتحمة والقادرة على لمّ تلك التشققات العصبوية وإذابتها أو ضبطها ضمن كيانات أكبر، وأبقى. وهنا أرى أن الإسلاميين والتحديثيين في قارب واحد وأمام تحد واحد بشأن هذه التعدديات المشرئبة.

وصحيح أن هذه المجاميع العصبوية تلتقي إسلامياً في إطار حضارة واحدة وعقيدة وشريعة واحدة، كما تلتقي عربياً في إطار لغة واحدة وثقافة موحدة، ولكنها على المحك المجتمعي والاقتصادي والسياسي بالذات، وفي الممارسة الفعلية والعلاقات العملية المباشرة فيما بينها، تتصرف في الأغلب كوحدات متصارعة أو متنافسة، أو غير قابلة للتوحد في أحسن الأحوال. هكذا فالوحدة المعنوية، دينية كانت أم قومية، تعاكسها وتستنزفها كيانات مجتمعية واقعية مادية قد تولد معنوياتها القيمية والثقافية أيضاً على المدى البعيد، ما لم يتم التوصل إلى الصيغ الجمعية الأكبر والأقدر على ضبط وتنظيم التعددية المتفلتة. (وذلك ما سنعالجه في موضع آخر من هذا الكتاب).

وهنا لا بد من ملاحظة أن تشكلات المجموع العربي ـ تقليدية كانت أم تحديثية ـ بحاجة إلى قدرتين تنظيميتين افتقرت إليها المجاميع العربية: القدرة على إدارة الائتلاف والقدرة على إدارة الاختلاف. فالقدرة على إدارة ائتلاف أكبر بين العرب ما زالت من القدرات الغائبة في تعاملاتهم، تقليديين كانوا أم تحديثيين، وحتى إذا واجهتهم تحديات مصيرية بل عندما تواجههم التحديات المصيرية بالذات يكشف الاختبار عن مدى قصورهم في إدارة الائتلاف بينهم. إلا أن القدرة الأكثر ندرة وتغيباً في السلوك العربي الجمعي هي القدرة على إدارة الاختلاف فيما بينهم إذ سرعان ما يتحول الاختلاف إلى نزاع وشقاق. والواقع أن الاختبار يبدأ من هنا: من اكتساب القدرة على إدارة الاختلاف، فمن لا يستطيع إدارة اختلافه لن يتوصل إلى إدارة ائتلافه وإبقائه قائماً باحتواء الاختلاف وتنظيمه وضبطه، ذلك إذا كان الائتلاف من متطلبات الحياة، فإن الاختلاف من سننها أيضاً وغير مجد إنكاره. وهذا ما يجب أن يبدأ بتعلمه دعاة الوحدة أياً كان شكلها قبل تقديم المواعظ بشأن فوائد الوحدة المعروفة والمتفق عليها نظرياً وعاطفياً.

ولإجمال تاريخي سريع بشأن هذه البنية التعددية الصراعية في النسيج المجتمعي العربي وتأثيرها في علاقات المجموع العربي، لا بد من التنبه مجدداً إلى أن هذه الظاهرة ليست معضلة أخلاقية دائمة في الطبيعة العربية، ولا مسألة جينية في التكوين العربي ولا تتصف بالحتمية بأي شكل، وإنما هي وليدة أسباب وعوامل ومكونات جغرافية وتاريخية واجتماعية تعود إلى التجزئة الصحراوية للجسم العربي الحضري والاضطرار للاعتماد طبيعياً على التكوينات القبلية في تلك النشأة الصحراوية الرعوية، مع تعرض هذا الانبساط والتباعد الجغرافي العربي الواسع باستمرار إلى موجات وغزوات التمزيق والشتات كما لم تتعرض له أمة أخرى في التاريخ. وثمة فارق بطبيعة الحال بين مؤثرات الانفتاح الحضاري الحر للأمة ومؤثرات التمزيق المفروضة عليها. وللمقارنة الإيضاحية، فإن موقع اليابان في جانب قصي من العالم جنبها الكثير من مؤثرات التمزيق والتجزئة وأتاح لها الانسجام والتماسك القومي الذي نلحظه في تكوينها. فموقع اليابان نعمة من هذه الزاوية، أما موقع العرب في الجغرافيا الطبيعية والسياسية في العالم فليس أقل من اختبار صعب مستديم لا يمكن أن تصمد فيه إلا إرادة جماعية قوية توحّد هي جسمها الجغرافي أكثر مما يوحدها كما هو الحال في اليابان أو الصين التي تربطها شبكة نهرية وزراعية لا تخترقها في وسطها وقلبها الفراغات الصحراوية المجدبة والمتباعدة. وكمقارنة إيضاحية ومعرفية شبيهة نلاحظ أن تلك العوامل الموضوعية جعلت دائرة الحضارة العربية الإسلامية كرباط معنوي واحد تنطوي على تعددية متكاثرة من الدوائر السياسية ـ المجتمعية الأصغر بداخلها، بينما تطابقت دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة والسياسة الصينية معظم عصور تاريخها ولم تبق إلا هونغ كونغ التي عادت إلى الصين مؤخراً، وتايوان التي فصلتها الجغرافيا البحر، كأي جغرافيا انفصالية، ولكن تتحدد اليوم جميع علاقات الصين الدولية على أساس مستقبل عودتها إلى الصين. وعندئذ ستتطابق دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة والسياسة الصينية تمام الانطباق. وسيبقى أن يرى العالم من بعدنا على امتداد القرن الحادي والعشرين كيف ستستقر صيغة العلاقة بين دائرة الحضارة الإسلامية ودوائر السياسة الإسلامية المتعددة.

وثمة ملاحظة مفصلية تتعلق بكيفية التباس الوعي العربي العام بشأن طبيعة هذه البنية التعددية الصراعية والتشرذمية في النسيج المجتمعي العربي وإفرازاتها السياسية.

وهي أن هذه البنية التاريخية قد تنامت وترسبت وتكلست في القرون المتأخرة من التاريخ العربي الإسلامي التي يقفز الوعي العربي المعاصر فوقها سراعاً من عهود الازدهار الحضاري العربي في قرون الإسلام الأولى وصولاً إلى عصر النهضة الحديثة، ويختصرها في سطر مظلم تحت عنوان عصور الانحطاط المملوكية أو ما إلى ذلك.

ولكن هذه العصور «المظلمة» يصل امتدادها الزمني إلى ألف سنة تقريباً. **والمجتمعات العربية الراهنة بتكويناتها وشبكة علاقاتها هي من حيث الواقع التاريخي نتاج هذه العصور المملوكية وليس عصور الازدهار التي نهرب إليها والتي طواها الزمن البعيد**. إن وعينا السائد يرفض حقيقة هذا الإرث التاريخي أو هذا العبء التاريخي الموروث بالأحرى ويتهرب من صلتنا الراهنة به مع أن مجتمعاتنا في معطياتها التكوينية الموروثة هي امتداده الطبيعي. يقول الفضل شلق: «تكون لدى العرب وعي تاريخي زائف يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر فيما يسمى (عصر النهضة العربية) ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم الملتبس هذا يسقطون ألف عام من تاريخهم، بين سقوط دولتهم المركزية في التاريخ وبدء عصر نهضتهم الحديثة».

هذا «الثقب الأسود» الهائل في وعي العربي المنقوص بحقيقتهم التاريخية لألف عام، ما لم يتم تشخيصه واستيعاب أبعاد إرثه الثقيل، فإنه سيستمر فاعلاً في واقع العرب على الرغم منهم. وكما قال الفيلسوف جورج سانتيانا: «إن الأمم التي لا تقرأ تاريخها معرضة لإعادة إنتاجه... لغير صالحها...».

إنه ألف عام من التاريخ غير المريح وغير المبهج مطلوب استيعابه من أجل تجاوزه، لأنه ما يزال ممتداً وفاعلاً من خلال البنى العصبوية التي رسّبها بعمق في التكوين المجتمعي العربي. وعندما يكون التاريخ ممتداً بهذا الشكل الواقعي فهو تاريخ معاصر. بل هو حاضر معاصر. وهذا ما يتطلب دراسة من هذه الوجهة. إنه التاريخ الحاضر الذي لم يرحل بعد. والذين سيتعجلون الوصول إلى اللحظة الراهنة والمستقبلة، لا بد أن يتأملوا بشيء من الصبر هذا النفق التاريخي ليصلوا إلى نقطة التجاوز. وكما قال بيير فيلار: «أن تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخياً بشكل جيد». إذن لا مفر من التاريخ للوصول إلى الحاضر السياسي.

وملاحظة منهجية أخرى. أنني في هذا التشخيص والتحليل غير معني بتقديم عامل على آخر. جغرافياً أو اقتصادياً أو غيره. إن جميع العوامل الموضوعية يجب الأخذ بها حسب آثارها وإفرازاتها في البيئة المخصوصة التي ندرسها وليس بشكل نظري وسجالي مطلق. والمهم التعرف إلى حقيقة وخصوصية التركيبة المجتمعية وإفرازاتها السياسية أياً كانت. والذين تصوروا أني قدمت الجغرافيا وأعطيتها حتمية وأغفلت العامل الاقتصادي بالمقابل لم يقرؤوا تحليلي هذا بالشكل الذي قصدته. وقد خصصت مقدمة الطبعة الثانية من كتاب «**تكوين العرب السياسي**» لتوضيح هذا الإشكال لمن شاء. وأوضحت أن العامل الاقتصادي مؤثر بطبيعة الحال في المنطقة العربية لكن بخصوصية معينة.

وإذا كان التعميم المطلق في الخلاصات عرضة للخطأ، فإن التعميم المطلق في المنهج أشد خطأ. حيث تُبنى عليه أخطاء أكثر. إن عامل الجفاف المناخي في بيئة نهرية وافرة بالمياه ـ مثلاً ـ كأوروبا الغربية أو آسيا الموسمية يمثل عاملاً مقلقاً ولكنه ليس قاتلاً كما في بيئة صحراوية جافة كالمنطقة العربية التي يمثل الجفاف الشامل فيها لسنين قليلة مسألة حياة أو موت. من هنا فالمناقشة حول أولوية أو عدم أولوية العامل الجغرافي بشكل مطلق بحث شبه ميتافيزيقي. السؤال أين يفعل هذا العامل الجغرافي المناخي فعله. في أي نوع من البيئة. وهذا معنى الخصوصية التي ركزت عليها. خصوصية فعل العوامل الجغرافية والتاريخية والاجتماعية المختلفة في البيئة العربية المخصوصة التي نريد دراستها. لقد درسنا «العام» من القوانين المجتمعية وفاتنا الخاص منها لأنه يتطلب الكشف عن مثل هذه الخصوصيات وما لم ندركها في بيئتنا العربية التي ندرسها فسنظل نغلّب القوانين العامة للمجتمعات الأخرى على القوانين الخاصة بتكويننا، فيفلت منا التوازن المطلوب في الرؤية بين «العام» و«الخاص».

ومن هذه الزاوية أطرح في هذا المشروع البحثي مفهوم الخصوصية العربية المطلوب الكشف عنها وليس الخصوصية بمعنى التعالي على الآخرين بل حددت فهمي لها بأنها خصوصية مثقلة بالأعباء. ثم إن هذا البحث ـ كملاحظة منهجية أخيرة ـ معنيٌّ أساساً بدراسة الواقع التاريخي الممتد بأثره إلى الحاضر كما تشكل وتشكلت بُناه الاجتماعية. فهو ليس بحثاً في العقل أو الفكر السياسي الخالص من حيث هو بنية فوقية. إنه بالأحرى دراسة في البنى المجتمعية التحتية بالدرجة الأولى لأن هذه البنى التي ما زالت فاعلة ومؤثرة قد أهملت دراستها ودراسة

العوامل الموضوعية التي كونتها من ناحية، والآثار والنتائج والإفرازات الناجمة عنها في الحياة العربية المعاصرة من ناحية أخرى. هكذا فإن دراسة العقل أو الفكر السياسي شيء، ودراسة الواقع السياسي شيء آخر. والدراسة المثلى هي تبيان كيف جاء العقل السياسي كتعبير مباشر أو غير مباشر عن ذلك الواقع السياسي. ولكن ذلك لا يتأتى إلا بدراسة الواقع أوّلاً دراسة مستفيضة. وحيث إن هذا الواقع، كما تبين، مرتبط بعصور تهرب منها الوعي العربي العام، وبتكوينات قبلية وطوائفية وشبكة علاقات معقدة وحساسة بشرتنا الإيديولوجيات التقدمية، ومعها الدعوات الدينية المثالية بأننا تجاوزناها وتسامينا عليها، فقد كان من المحرج حتى في الأبحاث العلمية التطرق إلى موضوعات كهذه. وسيلاحظ القارىء الكريم أن هذه المعالجات لتلك المواضع الحساسة في الجسم العربي ما زالت تستدعي منا مقاربات ناعمة الملمس وتحفظات تعبيرية للدخول في البيضة دون كسرها.. ولكن لا بد مما ليس منه بدا!!

يبقى محتوى الاستنتاجات والخلاصات والفرضيات التي توصلت إليها عبر هذه البحوث. وليس من الممكن إيفاء هذه الموضوعات حقها في هذا الحيز القصير. فهذه المحصلة تقف أو تسقط من خلال القراءة المتأنية والفاحصة لمضامينها وحيثياتها العلمية. وهذا ما أتطلع إليه من جانب النقاد والقراء العرب بعامة. ولكن ما سأحاوله، ولتهيئة أرضية المعالجة، أن أقدم مقطعاً تحليلياً مختصراً جداً، وقد يكون مقتضباً وعلى درجة من التبسيط المخل، للواقع السياسي التاريخي العربي في مطلع العصور الإسلامية لا لذلك التاريخ في حد ذاته ولكن لتبيان مدى الدلالات السياسية المعاصرة التي نستطيع أن نستخلصها من ذلك التاريخ، إذا اقتربنا من حقيقة وطبيعة القوى التي كانت تصنعه وتحركه.

«المقتل السياسي»

سيكون هذا التجريد الموجز لدور السياسة في مصير الحضارة الإسلامية وانعطافاتها مع دلالات معاصرة. ومن الممكن، لولا ضيق المساحة، أن نجري هذا التحليل نفسه لتأثير العامل السياسي وإشكالاته في مصير النهضة العربية الحديثة زمن محمد علي، ولتأثير السياسة في مصير الحركة الوحدوية العربية بقيادة عبدالناصر.

فمن الحضارة الإسلامية، إلى النهضة العربية الحديثة، إلى الحركة الوحدوية العربية، إلى محاولة العراق الشروع في بدايات نهضة قبل كارثة غزو الكويت، نرى أن التأزم السياسي والقصور السياسي هو (كعب أخيل) الذي يأتي منه تداعي الجسم الحضاري أو النهضوي كله.

لقد مثلت السياسة مقتلاً خطيراً للحضارة العربية الإسلامية منذ عصورها المبكرة، فمن الحروب الأهلية في صدر الإسلام بين كبار الصحابة حيث سل أول سيف في الإسلام على مسألة الخلافة، إلى الصراع الدموي بين الفرق الإسلامية في سبيل السلطة الذي ارتدى طابعاً دينياً فيما بعد، ما زال يقسم المسلمين إلى اليوم، إلى الصراع بين الفروع والفصائل القرشية من هاشمية وأموية حتى خيف أن تفنى قريش ذاتها وهي التي مثلت لحمة الدولة وقيادتها، إلى انتقال الصراع داخل البيت الأموي الذي أسقط الدولة الأموية من الداخل وهي في عنفوان الفتوحات، إلى تصفية الأمويين جسدياً على يد العباسيين، وانتقال عدوى الصراع إلى العباسيين أنفسهم حيث اغتال المنصور عمه، ثم بلغ الاقتتال بينهم ذروته في حرب الأخوين، الأمين والمأمون، وهو الصراع الذي خرج منه العرب ـ عرب الحاضرة ـ من موقع السلطة والقيادة السياسية والعسكرية، وحل محلهم الفرس في عهد المأمون وكانوا حضراً أيضاً ذوي تراث حضاري وكان قد بدأ تأثيرهم منذ مطلع العصر العباسي. وإلى هنا لم يحدث انقطاع حضاري أو سياسي نوعي بحلول الفرس محل العرب وإن تغير الطابع القومي للنخب القيادية دون أن يتغير طابعها الحضاري والفكري.

غير أن المعتصم، أخاهما الثالث، «اتَّعظ» من هذا الصراع باللجوء إلى حل آخر تصوره مخرجاً فكان كارثة لأبنائه وللدولة والحضارة كلها. فقد جلب أخواله الترك ومعهم عصبياتهم التي وصلت للتو من مراعي آسيا الوسطى، وكانوا جفاة غلاظاً كالكائنات العجماء كما وصفهم الطبري، أو «بدو العجم» كما اختصرهم الجاحظ، مما أدى إلى ثورة أهل الحاضرة ببغداد عليه وعليهم، فاضطر إلى حشد عسكره الرعوي في سامراء التي بناها لهذا الغرض. ومنذ ذلك الوقت نشأت العلاقة المقلوبة والفاجعة بين المدينة المتحضرة والمعسكر الانقلابي الحاكم المتسلط عليها والمتخلف عنها. المدينة المتحضرة التي تصنع الحضارة ولا تملك السلطة والمعسكر الرعوي (أو الريفي في عصرنا الحديث) الذي يملك السلطة بالقوة ولا يصنع الحضارة، ففاقد الشيء لا يعطيه. ومنذ ذلك الوقت ستصدق عبارة ابن

خلدون الخالدة التي ما زالت تمثل جوهر الأزمة بالنسبة للمجتمع المديني والمدني العربي المنتج للتقدم والفكر دون أن يملك أسناناً سياسية يدافع بها عن نفسه، والذي تنتج قواه المتحضرة العلم والعمران والاقتصاد لكنها عاجزة عن تعبئة نفسها سياسياً في وجه القوى المجتاحة لها من خارجها، بادية أو ريفاً. قال ابن خلدون: «وأهل الحاضرة عيال على غيرهم في المدافعة والممانعة.. قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال.. حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة» ـ انتهى قول ابن خلدون..

وأقول: وإنهم ما زالوا كذلك يا أبا زيد! (وتلك هي كنية ابن خلدون).

نعود قليلاً إلى انقلاب العسكر التركي الرعوي في بغداد. فمن هناك صدر البلاغ رقم (١) وكان ذلك أول انقلاب عسكري في تاريخ الإسلام السياسي قبل انقلابات المرحلة العربية الحديثة بأكثر من ألف سنة لمن أراد أن يؤرخ... صحيح أن المعتصم بقي على رأس السلطة، ولكن ما حدث لأكثر من عشرة خلفاء عباسيين من أبنائه وأحفاده على يد هذا العسكر الرعوي الآسيوي مثّل منعطفاً حاسماً ليس في تاريخ العرب السياسي فحسب، فهذا بيّنٌ ومتفق عليه، وإنما في تاريخهم الحضاري كله وذلك ما لم يتوضح للوعي التاريخي العربي بعد.

لقد اهتم المؤرخون بأصل هؤلاء العسكر ـ كونهم أتراكاً من آسيا الوسطى ـ لكنهم لم يلتفتوا بعناية لانعكاسات وإفرازات طبيعة منشئهم المجتمعي كونهم عناصر رعوية غير متحضرة. وكان هذا مقتل الحضارة العربية الإسلامية في أوج شبابها ليس في السياسة فحسب وإنما في الفكر والاجتماع والعمران والتقدم المدني بعامة. وهنا يتجلى التقاطع العكسي بين السياسة والحضارة في الواقع العربي. وهذا أول نماذجه.

فمن يقارن بين «الليبرالية الحضارية» في عهد المأمون، منشىء دار الحكمة، ومطلق حركة الترجمة المنظمة والتأليف والبحث؛ والمرسل ذهباً مقابل كتب الحكمة عند الإغريق، والذي كان الفيلسوف أرسطو من زائريه في رؤى المنام، والمترفق بأهل الذمة حتى اشتكى رهبانهم من كثرة تلطفه مع أتباعهم؛ والمتبني الاتجاه المعتزلي العقلي كإيديولوجية للدولة...

أقول من يقارن بين هذه الليبرالية الحضارية ـ إن جاز التعبير ـ وبين «أصولية» عصر المتوكل ـ إن جاز التعبير أيضاً ـ بعد عقدين من الزمن، حيث تم النكوص

عن هذا كله، وتم التشدد ليس مع أهل الذمة فحسب، وإنما مع الفرق الإسلامية الأخرى؛ نجد أن انقلاباً حضارياً، بل إجهاضاً حضارياً كاملاً قد حدث مع تغير قاعدة السلطة العسكرية والسياسية؛ فقد ذهب المتوكل نفسه ضحية عسكره الرعوي، وكان أول خليفة مسلم يقتله عسكره بتلك الطريقة.

حدث هذا كله قبل اجتياح هولاكو لبغداد بأكثر من أربعة قرون. وهذا يعني أن القطيعة الحضارية قد بدأت في العقود الأولى من القرن الثالث للهجرة، وبسبب خلل سياسي أساسي تمثل في غياب قوى الحكم المتحضرة وليس عندما اجتاحها المغول في منتصف القرن الهجري السابع. لقد أسقط المغول الجسم الحضاري المتبقي أما الروح الحضارية فخنقت منذ ذلك الزمن المبكر.

* هل كانت ثمة.. «دولة»؟

ومع اجتثاث جذور الحضارة وبُناها ومؤسساتها، فهناك ضحية أخرى لا تقل عنها أهمية. إنها مؤسسة (الدولة) فالدولة لا تقوم إلا على قاعدة المجتمع الحضري الآمن المستقر وفي مركز وإقليم ثابت لزمن طويل. والرعويون الرحل لا ينشئون دولاً، وإن أقاموا سلطة. وهذا ينطبق حتى على السلطة الأمبراطورية العثمانية التي أقامت كياناً سلطوياً أمبراطورياً فضفاضاً فوق المنطقة العربية. ولكنها لم تكن دولة بالمعنى العضوي للدولة المؤسسية المباشرة لمناطقها ورعاياها كالدولة الصينية مثلاً. وحقيقة الأمر أن البنى العصبوية العربية عاشت في ظل زعاماتها المحلية وفي مدنها وبواديها وجبالها في ظل ذلك الإطار السلطوي الفضفاض للسلطة الأمبراطورية العثمانية. فتصور العرب بعد خروجهم من ظلها وتكوين دولهم الوطنية «القُطرية» أنهم خرجوا من الوحدة إلى التجزئة. وذلك تصور يحتاج إلى تدقيق تاريخي للتأكد من مدى مطابقته للواقع. فكثير من الدول الوطنية العربية جاءت في واقع الأمر كتوحيد لبناها المجتمعية المبعثرة الصغيرة التي تناثرت بعد انهيار السلطة العثمانية، كما جاءت، أي هذه الدول الوطنية، كأول تجربة دولة حقيقية مباشرة لمواطنيها. ولو أن تلك البنى العصبوية الصغيرة قد اندمجت حقاً في كيان دولة واحدة طوال العهد العثماني لما تبعثرت بهذا الشكل الذي احتاج إلى تجميعها فيما عرف بالكيانات القطرية. ويكفي أن نلاحظ أن مدينة كالنجف بالعراق انقسمت إلى أربعة أحياء مستقلة ومنفصلة عن بعضها بعد خروج

الأتراك، وأن أحد أحيائها أصدر دستوراً خاصاً به إلى أن قامت المملكة العراقية في مطلع العشرينات.

وكلها مسائل دقيقة ولا مجال للإسهاب فيها وقد عرضتها مدعومة بالشواهد في «**تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**» وقد قصدت بمغزى الدولة القطرية هنا مغزاها في التطور التاريخي العام للعرب. حيث أبنت أن العرب لم يعرفوا الإقطاعية الفيودالية المنمية للمقاطعات. لذا تأجل التوحيد القومي عند العرب ـ بين أسباب أخرى، لعدم تنامي الجسم الحضري والعمراني والاقتصادي في الامتداد القومي الشامل. وتأتي الآن الدول القطرية ـ كما سميت ـ لتمثل مرحلة إقطاعية مؤجلة في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية ولتقوم بتنمية مقاطعاتها ومجالاتها القُطرية كي تتشابك في مرحلة مقبلة ـ عندما تنضج ـ في جسم مادي اقتصادي وعمراني على الصعيد القومي الواحد. فهي بهذا المعنى التجريدي التاريخي العام وليس بالمعنى الحرفي «مرحلة إقطاعية مؤجلة في التاريخ العربي». وللإقطاع دور تحضري وتنموي هام في تاريخ الدول المتقدمة ونحن نتحدث عنه هنا من زاوية وظيفته التاريخية لا من زاوية مثالية أو أخلاقية.

وأياً كانت طبيعة هذه الفرضيات، فإن هذا العرض باختصار يوضح لنا أن العرب لم تتح لهم تاريخياً تجربة الدولة المؤسسية العضوية الثابتة في كثير من عصور تاريخهم. وإذا علمنا أن الدولة مدرسة السياسة ولا سياسة منتظمة، أو ممارسة لها، خارج الدولة، تبين لنا مدى تواضع المحصلة السياسية التاريخية للعرب من هذه الوجهة ومدى الإجحاف التاريخي الذي لحق بتجربتهم في السياسة.

أما من حيث ممارسة السلطة، فإن العرب خارج الجزيرة العربية، في مراكزهم الحضرية بالهلال الخصيب ووادي النيل خضعوا في الأغلب لعناصر رعوية أعجمية من البوادي الآسيوية (كالمماليك) فلم يمارس المجتمع الأهلي المديني العربي السلطة على ذاته، والإدارة لشؤونه. وإلى مطالع القرن العشرين كان غريباً أن يتولى عنصر محلي إدارة مهمة. ويكفي أن نتذكر مقولة: أن جمال عبدالناصر كان أول حاكم مصري يحكم مصر منذ خمسة آلاف سنة.

ومقابل هذه التجربة في الواقع السياسي التاريخي، نجد الفكر السياسي عند العرب والمسلمين يقف عاجزاً عن استيعاب هذا الواقع إيجابياً في الماضي

والحاضر. فحجة الإسلام أبو حامد الغزالي يحذر المسلم من مجالسة أهل السلطة لأن ذلك حسب تعبيره (آفة عظيمة). هذا بعد خمسة قرون من نشوء الخلافة الإسلامية وعلى الرغم من أهمية التحاور والتشاور بين المسلمين وأمرائهم.

وفي العصر الحديث يقول الشيخ محمد عبده من واقع تجربة السياسة كمصلح ومفكر: «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس» وهي عبارة سخط من مفكر كبير قد لا نجد لها مثيلاً في تراث أمة أخرى، حيث قرر أرسطو قبل ألفين وخمسمائة سنة أن السياسة نشاط مدني طبيعي للفرد والجماعة.

وبعد حقبة من الحكم الوطني والثوري في العالم العربي، قال مواطن بسيط غداة هزيمة حزيران ١٩٦٧ متحدثاً عن النظام السياسي الوطني في بلده:

«إذا عارضت هذا النظام أشعر بأنني خائن. وإذا أيدته أشعر بأنني خائن. فماذا أفعل هل أنتحر؟». (أنظر: «**مذكرات ثقافة تحتضر**» لغالي شكري).

إن عنصر الدراما المأساوية واضح في هذا القول المفجع والمستشعر فداحة المأساة. فهل بإمكاننا أن نحول هذه التجربة الدرامية المتطاولة إلى مادة للفهم والتفهيم، أي أن نعقلن هذا اللامعقول السياسي؟

الباب الثاني

في «الفصام» السياسي العربي
معالجات نظرية

مبحث أول: بين التصور والواقع:

١ ـ الثقافة السياسية العربية: بين التضخّم الايديولوجي والبؤس المعرفي.

٢ ـ نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية.

٣ ـ نحو سوسيولوجيا سياسية ترشّد العمل السياسي.

ملحق حدثي: هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية.

مبحث ثان: بين التوحد والتعدد:

١ ـ حيرة أمة بين قوة روابطها المعنوية وضعف روابطها المادية.

٢ ـ بين «الوطني» و«القومي» محاولة معرفية بلا أدلجة.

مبحث ثالث: بين الاستبداد والمشاركة:

١ ـ البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا.

٢ ـ العرب والديموقراطية: متى؟ وكيف؟



مبحث أول
بين التصوّر والواقع

١ ـ الثقافة السياسية العربية بين التضخم الإيديولوجي والبؤس المعرفي.. ومجافاة الواقع.

٢ ـ نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية.

٣ ـ نحو سوسيولوجيا سياسية عربية ترشّد العمل السياسي

٤ ـ ملحق حدثي/هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية؟



(١)
الثقافة السياسية العربية
بين التضخم الايديولوجي... والبؤس المعرفي
ومجافاة الواقع

«عندما تبدأ في محاورة أي ايديولوجي عربي فعليك قبل كل شيء أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته».

محمد الأسعد/كاتب وباحث فلسطيني

«وسواء كان المثقف متديناً أو علمانياً فهو يحقق غياباً لصالح السياسي. فصاحب الثقافة الإسلامية والتراثية يعيش زمان أمجاد وفتوحات وعدالة لن تعود. وصاحب الثقافة العلمانية والغربية يعيش زماناً من التقدم والرفاه والتحرر لن يأتي، فيما يستنزف السياسي اللحظة الراهنة بأنانية وانتهازية وشره، مختصراً المجتمع بذاته، ولذاته...».

ياسر أبو هلاله/كاتب أردني

«الحياة» ٩٧/٨/٢٦

الثقافة السياسية العربية
بين التضخم الايديولوجي... والبؤس المعرفي...
ومجافاة الواقع

تعاني الثقافة السياسية عند العرب من تضخم هائل في جانبها الايديولوجي والمثالي الطوباوي، ومن ضمورٍ وفقر دم بالمقابل في جانبها الواقعي والعملي، والتحليلي النقدي. ومن هذا الاختلال الأساسي في بنيتها العامة يتولد قسط لا يستهان به من الخلل والقصور في السلوك السياسي العربي الناجم عن ذلك الوعي المختل بحقيقة السياسة. إذ يقل في ثقافة العرب السياسية ـ من جانب ـ حجم الإدراك بأبعاد الواقع السياسي الملموس والمتعيّن سواء فيما يتعلق بحقيقته التاريخية المديدة ـ التي لا تتخللها سوى ذكريات ورومانسيات الانتصارات والأمجاد ـ المجتزأة من سياقها التاريخي ـ دون تلمسٍ للظواهر والقوانين الموضوعية الفاعلة في صياغة تاريخهم السياسي سلباً وإيجاباً (وذلك ما يجعل من مقدمة ابن خلدون مثلاً ظاهرة نادرة ومتأخرة في مقاربة ذلك التاريخ)؛ أو فيما يتعلق بالحقيقة المعاصرة لواقعهم السياسي الحديث والراهن في الداخل والخارج. ويقترن بهذا الوعي الغائب حيال الواقع ـ تاريخاً وحاضراً ـ إغفال متطاول لخصوصيات التركيبة المجتمعية السوسيولوجية العامة، في موروثاتها التاريخية وفي ملامحها ومستجداتها المعاصرة، وهي السوسيولوجيا التي ما زالت تمثل في الواقع أخطر العوامل المؤثرة في صياغة المشهد السياسي العربي كله بينما هي مغيبة، إلى حد كبير وخطر، من دائرة الوعي العربي وما تغذيه من ثقافة سياسية، هذا مقابل المبالغة في إبراز: دور العوامل التآمرية الدولية، أو الانحرافات التسلطية للهيئات الحاكمة، أو إلقاء اللوم على العرب الآخرين في تطور أخير؛ مع تجنب الاعتراف

بالمسؤولية الجماعية والسلبيات والنواقص العامة للمجتمعات وقطاعاتها السياسية المختلفة في الممارسة والإدارة والتعاطي والأداء السياسي العام رسمياً وشعبياً. والواقع أن كبرى الحقائق التي غابت عن وعي أغلب العرب أو غُيبت لسبب أو لآخر هي أن السقطة القومية المتمثلة في أزمة الاحتلال العراقي للكويت كانت حلقة أخيرة في سلسلة طويلة من السقطات والتراجعات في المسيرة العربية يساءل عنها الجميع من قادة وحركات قومية، ولا تنحصر في جزئية ذلك الحدث الذي استل من لوحة السقوط كلها كما هو شأن الوعي السياسي العربي تجاه كل حدث وأزمة، بما يرجح التفسير القائل بالنظرة التجزيئية للعقل العربي والعقل السياسي بخاصة.

ويمثل هذا القصور السياسي العام، سواء في معالجة القضايا الكبرى أو إدارة الحياة الوطنية اليومية على صعيد المؤسسات والخدمات، في العهد الوطني الاستقلالي وانقلاباته المتعاقبة بعد رحيل الوجود الأجنبي وإدارته ونظمه، مؤشراً قوي الدلالة على أن فهم المجتمعات العربية للسياسة عموماً ينحصر إلى حد كبير في الثورات النضالية والتمرد والرفض ومقاومة المحتلين أو السلطة بين «هبّة» وأخرى، وأنه لم يقترب بعد من المفهوم الطبيعي البنائي للسياسة من حيث هي إدارة يومية عامة للمجتمع وبمشاركة الجميع على مختلف المستويات العليا والدنيا على السواء، وذلك بأسلوب الأخذ والعطاء وروح التسوية المتبادلة باعتبار السياسة فن الممكن، وفن البناء، في النهاية، الذي لا يمكن أن يتحقق بالاقتصار على موقف التمرد والرفض دون تقديم النموذج والبديل العملي الناجح.

وتعويضاً عن ذلك، فإنّ الطوباويات والايديولوجيات السياسية، وما تختصر فيه من شعارات غير قابلة للتقويم والمراجعة هي التي تحتل الحيّز الأكبر من بُنية الثقافة السياسية العربية مستمدّة من الموروث السياسي ـ الديني في التكفير والتفسيق ـ معاييرها المعاصرة في التخوين بالانحراف والوصم. وهي طوباويات على اختلافها بين وطنية وقومية ودينية ما زالت تفتقد في الأغلب استراتيجيات وبرامج العمل السياسي الزمني المتحدد، وتعلق آمالها ـ من منطلق تطلعاتها التاريخية المهدوية ـ على ظهور قائد مخلّص أو مستبد عادل أو قوة خارقة، خارجية أو داخلية، تقلب بقدرة قادر الضعف قوة، والهزيمة انتصاراً. سواء تمثلت تلك القوة في الجماهير الهادرة التي طال انتظارها أو القوى الدولية الحليفة التي خابت

فيها الآمال، قوة بعد أخرى، منذ التعويل على غلبة اليابان لروسيا أواخر العهد العثماني إلى التعويل على الاتحاد السوفياتي في الحقبة الأخيرة، مروراً بعقد الآمال الكبيرة على انتصار ألمانيا النازية.

وإذا شئنا الربط بين ماض وحاضر فعلينا أن نلاحظ أن هذه الثقافة السياسية العربية الحديثة تستمد جذورها بالمثل من تراث سياسي ـ فكري وتاريخي ـ يمكن القول أيضاً بأنه أكثر جوانب التراث العربي الإسلامي إشكالاً وتأزماً، وربما كان أكثر تلك الجوانب التباساً وضعفاً واضطراباً وأقلها ثراءً وعطاءً وتبلوراً في مجاله. وعلى الرغم من الفارق الحضاري والعسكري الهائل بين قوة العرب في الماضي وحالهم اليوم، فإن السياسة تبقى العصب المأزوم في الجسم العربي على اختلاف الحالين.

فمنذ صدر الإسلام: وبينما كانت الرسالة الإسلامية تنتشر وتتعمق، والحضارة الإسلامية تنمو وتترسخ، والفتوحات الإسلامية، تمثل بشكل مدهش أعظم وأسرع ظاهرة انتشار في تاريخ الإنسانية، ليس من الناحية العسكرية فحسب، وإنما من الجوانب الحضارية والقيمية، الأمر الذي يجعل الباحثين المعاصرين إلى يومنا يضعون النبي العربي الكريم على رأس المئة العظام الذين غيروا مجرى التاريخ بلا منازع، نقول: بينما كانت تلك المعجزة الحضارية تحدث، كان الصراع الأهلي والحروب الأهلية الانتحارية تتزايد ليس بين الفرق المتعارضة وحدها، وإنما بين فصائل السلطة القرشية ذاتها حتى خيف أن تفنى قريش نفسها من جراء ذلك، وذلك ما حدث بالفعل. ومنذ استفحال الصراع بين الفصائل الأموية الحاكمة، اتضح أن «شعرة معاوية» المأثورة في الحكمة السياسية العربية كانت الاستثناء الذي يثبت القاعدة، إذ لم تقطع شعرة معاوية فحسب، بل قطعت الأرحام والأعناق.

وثمة فصل طويل في كتاب السياسة العربية يمكن أن نطلق عليه باختصار فصل النكاية، وهو المتمثل في المقولة التاريخية (لا حباً في علي، بل كرهاً في معاوية). إن كثيراً من المواقف بل الفواجع السياسية العربية، قد تم الانجراف إليها بفعل النكاية قديماً وحديثاً. وبلغة معاصرة يمكن القول إن لعبة المحاور العربية المتحركة والمتبدلة حسب مقتضيات الحساب السياسي الذاتي لكل نظام عربي، لا تبعد كثيراً عن مفهوم النكاية وتصفية الحسابات، سواء تمثل ذلك في الفرز الذي تم خلال أزمة الكويت بين مختلف الأنظمة والقوى العربية ـ ضد العراق أو معه، ضد الخليج أو معه ـ أو الفرز الذي نشهده حالياً بالنسبة لمستقبل

العراق، حيث يعمل كل محور على سد الطريق على المحور الآخر عندما يحاول التحرك، بما يجعل نتيجة هذه التحركات العربية صفراً لأنها تتبادل عمليات الطرح ضد بعضها بلغة الاستراتيجية (بدل عملية الجمع) أو تتبادل (النكاية) بغريزة الموروث السياسي. ونستطيع أن نرى أن مواقف النكاية ـ بما يتعدى المنطق السياسي ـ عملت في اتجاهين، نكايةً ضد الكويت والخليج تعاطفاً مع الغزو العراقي، واليوم نكاية ضد ما يعرف بدول الضد.

وبطبيعة الحال فإن النكاية من الانفعالات التي تتوالد ذاتياً مثل الكائنات الدنيا. وهي إن صلحت لشيء فأبعد ما تكون عن منطق السياسة البناءة.

* * *

هكذا يستطيع الدارس أن يميز بين ظاهرة بناء حضاري في معظم جوانب الحياة لغة وفلسفة وفقهاً وعمراناً إلى جانب ظاهرة صراع انتحاري في ممارسة السياسة والسلطة وإدارة الدولة. وعلى ما عرف عن العرب في تاريخهم من صفح وتسامح حضاري وديني وسماحة خلقية واجتماعية مع الآخرين والأبعدين، فإن العنف الدموي كان ديدنهم في التعاطي السياسي فيما بينهم حتى بين أقرب المقربين من أهل وأخوة في العشيرة والعائلة الواحدة. ولذا رفع بعضهم الآية الكريمة تذكيراً لبعضهم الآخر في حومة الصراع (لا أسألكم إلا المودة في القربى) وذلك للتخفيف من (ظلم ذوي القربى الأشد مضاضة).

وإلى ما بعد سبعة قرون من ظهور الإسلام وتهذّب طباع العرب بآدابه في الكثير من مسلكيات الحياة، فيما عدا مسلكيات السياسة ـ كان في مكنة ابن خلدون أن يقول من موقعه كمؤرخ ومفلسف للاجتماع السياسي العربي: «فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك».

معللاً حكمه الخطير هذا بتمهيد ذكّر فيه بأن من عوائد العرب: «الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، . . فهم متنافسون في الرئاسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية. . .» إلى آخر تعليله وتحليله السوسيولوجي المستمد من نظرة موضوعية في طبيعة التركيب القبلي والرعوي في المحيط الصحراوي المعيق لتأصيل الدولة، أكثر من كونه نظرة ذاتية دونية للعرب، كما تصور أكثر المحدثين منا الذين بدل أن

ينظروا موضوعياً في جذور الظاهرة كما فعل ابن خلدون ـ وذلك قبل الثورة الحديثة في التفكير العلمي ـ عمدوا إلى إثارة تهمة الشعوبية ضده لكبت استنتاجه الفكري الاجتهادي هذا. ولا يخرج هذا الاتهام على أي حال عن نمط الثقافة السياسية العربية السائدة التي تلجأ سراعاً لتبادل الاتهام بالعمالة والخيانة والانحراف بدل مواجهة المشكلة موضوعياً وتسمية الأشياء بأسمائها.

وحيث إن البحث في هذا التأزم السياسي المزمن عند العرب بحث يطول ويتعدى الحدود المقررة لهذا الحيز البحثي وإن كان يتصل اتصالاً وثيقاً ببنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي عند العرب، فإني أكتفي هنا بمحاولة تلخيص مركّز لجذور هذه الظاهرة.

من الصحيح أن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة فصلاً قاطعاً. فالدولة والسياسة من الأبعاد الداخلة في عموم الظاهرة الإسلامية. هذه حقيقة معرفية، قبل أن تكون اعتقادية أو ايديولوجية، وقد لاحظها في الإسلام عدد كبير من الدارسين حتى من غير المسلمين. ومن الأمانة العلمية أن نقر بها وفاءً لحقيقة الإسلام بغض النظر عن الجدل الايديولوجي والسياسي الدائر بشأنها في اللحظة الراهنة.

ولكن الإقرار بأن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة، لا يعني، ويجب ألا يعني، بأن الإسلام لا يفصل بين الدين وبين التنافس على السلطة والتصارع عليها. والتنافس على السلطة والحاجة إلى تداولها ظاهرة طبيعية في كل دولة وسياسة في كل مجتمع بشري، بما في ذلك المجتمع الإسلامي. وهذه أيضاً حقيقة علينا أن نقر بها جميعاً. ومن التطهرية الطوباوية الزائفة الزعم بأن المجتمع الديني تخلو منه هذه الظاهرة (ظاهرة التنافس على السلطة)، لأن ذلك تكذبه وقائع الماضي والحاضر في كل المجتمعات، ومن أبرز هذه الوقائع الحروب الأهلية الطاحنة أو (الفتنة الكبرى) بين كبار الصحابة في صدر الإسلام، وهم المبشرون بالجنة رضي الله عنهم. وليس صدفة أن مفهوم الفتنة الكبرى قد تم استدعاؤه في الخطاب السياسي العربي أثناء الغزو العراقي للكويت وتداعياته الانشقاقية. والواقع أن الظلال القاتمة لمفهوم الفتنة لم تكن بعيدة عما حدث وعن نتائجه لأن الصراعات السياسية المصلحية التي أدت إليه تم تغليفها سراعاً بالتطهريات الدينية والمثاليات القومية التي لم يكن يتمتع بها في الواقع أي طرف بما أدى إلى انشقاق عمودي في بنية الأمة ـ مادياً ومعنوياً ـ بشأن تلك الثوابت الكيانية، وذلك هو

البعد الأخطر للفتنة. ولعل من بين أقسى نتائجه جرح الانتماء القومي العميق لشعوب الخليج العربي ومثقفيه بإدخالهم قسراً واعتباطاً في دوامة الفتنة بلا مراعاة لعشرة طويلة من النضال القومي المشترك، بما تجاوز أزمة السياسة إلى أزمة الثقة والقيم في بنيان الأمة.

وعودةً من استطراد الفتنة وهامشها إلى متن البنية السياسية العامة: إذن هناك لبس كبير تأسس عليه الفكر السياسي لدى المسلمين منذ البداية وما زال قائماً ومتفاقماً إلى اليوم، فإذا كان صحيحاً أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، فليس معنى ذلك أنه لا يفصل بين الدين والتنافس على السلطة أو أنه يتيح توظيف الدين في الصراع السياسي بين المسلمين. ولهذا السبب أجمع معظم المفكرين المسلمين على أن السلطة في الإسلام ليست ثيوقراطية وليست دينية بالمعنى المتواتر لهذه الكلمة، وإنما هي بشرية مدنية وإن كانت تحكم دولة ذات شرع ديني. إن إخفاق الفكر السياسي الإسلامي حتى الآن في معالجة هذه الطبيعة الثنائية المزدوجة للدولة الإسلامية كدولة تستمد شريعتها الدينية من الله، وتستمد سلطتها السياسية من البشر، وعلى الأخص إخفاقه في وضع الحدود الفاصلة، نظرياً وتطبيقياً، فكراً وممارسة وتنظيماً بين حكم الشريعة في مجالها القانوني، وحكم السياسة البشرية في اجتهادها السلطوي، لهو من أخطر النواقص التي تبرر أطروحتنا هذه بشأن القصور السياسي عند العرب قديماً وحديثاً سواء في الوعي أو في السلوك. وما يجب تبيّنه أنه إذا كان الإسلام لا يفصل قطعياً بين الدين والدولة، فإنه يميز قطعاً بين «الديني» و«السياسي» في الدولة الإسلامية.

من ذلك اللبس بين مفهوم الدولة في صلتها بالدين ومفهوم الصراع على السلطة، كظاهرة سياسية خالصة، تحول منذ البدء الخلاف السياسي بين المسلمين بشأن السلطة وآلياتها وإدارتها وتداولها إلى صراع فرق دينية كلامية ومذهبية غُيّبت فيه العوامل السياسية السلطوية المصلحية، وطغت فوقه المجادلات الفقهية التبريرية المتلبسة بالدين، إلى أن اختفى الشأن السياسي من إدراك الوعي الإسلامي، ولم يبق إلاّ الخطاب المذهبي الذي تحول بدوره إلى بنية قائمة بذاتها تعيد إنتاج ذاتها عبر العصور دينياً وكلامياً وفقهياً، بعد أن كبتت في اللاوعي غريزتها السياسية التي تمثل في واقع الأمر منشأها الحقيقي. ومنذ رفع المصاحف في معركة صفين إلى رفع التكبيرة (الله أكبر) على العلم العراقي في معركة الكويت وظهور الرئيس

العراقي وهو يصلي في وسائل الإعلام، مع ما رافق ذلك من توظيف ديني شامل للصراع السياسي على الجبهتين، و«الاكتشاف المتأخر» بأن القوات «الكافرة» في الخليج هي على مقربة من الأماكن المقدسة رغم تواجد تلك القوات هناك (في الخليج وشرق الجزيرة) منذ القرن التاسع عشر بشكل أو بآخر حسب مقتضيات الاستراتيجية الغربية... أقول من حرب صفين إلى حرب الكويت ورفع المصاحف هو غطاء اللعبة السياسية عند العرب!

والواقع أن الغطاء الديني للسياسة لم يكن غطاءها الوحيد في الحياة العربية وإن كان أخطرها.

فمن الأمثال والحكم الشعبية، إلى الأغاني السائدة في الفولكلور الشائع إلى الثقافة العالية في الأدب الرمزي منذ كليلة ودمنة وهموم السياسة يتم التلميح إليها بكل المداورات الميثولوجية والإسقاطات السيكولوجية والمهارات التعبيرية غير المباشرة، وكأن السياسة في الحياة العامة (عورة) لا يجوز كشفها وإبرازها. فالسياسة توأم الجنس في تراث اللاوعي العربي بخاصة وربما أكثر من أي تراث إنساني آخر، إن لم تكن أكثر خطورة وتخفياً من الجنس حيث «الانحراف» السياسي يجلب على صاحبه مصيراً أشنع من أي انحراف جنسي.

من هنا قد لا يكون من المبالغة القول: «إن كل شيء مسيّس في العالم العربي إلا... السياسة». أعني أن السياسة كشأن عام في عرف المجتمعات البشرية ومفكريها منذ تجربة الدولة المدينة عند الإغريق، والدولة الأمبراطورية في الصين، لم تتحول في التقليد العربي إلى موضوع عام مفتوح للبحث والنظر والتحاور والتنظير العقلاني الهادىء المؤدي إلى بلورة مفاهيمها البنائية والطبيعية التي هي الغائب الأكبر في مفهوم العرب للسياسة. حيث يتخذ التعاطي السياسي عند العرب في الأغلب، خاصة في أوقات التأزم الذي يتطلب منتهى الحكمة وضبط النفس، شكل المواجهة الفاجعة والدراما السياسية ولا يعرف حدوداً يقف عندها. ومنذ زمن مبكر تحول الخلاف السياسي إلى «كربلاء» وتحولت «كربلاء» إلى ظاهرة متكررة لدى جميع الفرق حتى بين الأخوة في العائلة الواحدة. وضُربت الكعبة بالمنجنيق في حومة الصراع القرشي على السلطة، رغم افتخار قريش منذ الجاهلية بالمحافظة على الكعبة والحرم المكي. وتمنت امرأة عربية شريفة في مكة أن تدفن ابنها المعارض دفنة عادية مثل كل الأموات بقولها: «أما آن لهذا الفارس أن

يترجل؟» وهي مقولة ما زالت تصلح رمزاً للإشارة إلى الكثير من حالات المعاناة القاسية في واقع العرب السياسي.

وفي ظل هذا البعد المأساوي في حياة العرب السياسية، ضمرت أدبيات الفلسفة السياسية وتقنياتها وتنظيماتها، وازدهرت بالمقابل أدبيات الفتنة السياسية من نقائض المديح والهجاء، والسب من فوق المنابر. ثم غدا الرثاء والبكاء سمة خطاب المعارضة السياسية بعدما استفحل الخطب ـ وتواتر العجز وما زالت البكائيات التفجعية تطبع الخطاب السياسي العربي منذ كارثة حزيران ١٩٦٧ إلى كارثة أغسطس/آب ١٩٩٠ بانشقاق الجسم العربي في العمق، وصولاً إلى معاناة العراقيين إلى اليوم. وتسود هذه الثقافة السياسية التفجعية الخطاب العربي الراهن من لغة الصحافة إلى لغة السياسة إلى لغة الشعر، كما في مرثية نزار قباني للعرب كمثال أخير لا آخر.

وحتى لا نتصور أن هذا التأزم السياسي المزمن راجع إلى طبيعة ذاتية في العرب ومتأصلة فيهم، علينا التأمل بعض الشيء في مجمل العوامل الموضوعية التي أدت إلى هذا التأزم. وبإيجاز شديد، يمكننا اختصار هذه العوامل في الأساسيات التالية:

أولاً: إن العرب ـ على المدى التاريخي الطويل وحتى وقت قريب ـ لم يخبروا العيش في نطاق دولة منتظمة، ثابتة ودائمة وذلك بالمعنى التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه للدولة. فالدولة في تجربتهم التاريخية كانت عرضة للإجهاض والانقطاع المتتابع بين وضعية الدولة و«اللادولة» على التوالي. وإذا كان العرب قد عاشوا في نطاق «مجتمع موحد» حضارياً وعقيدياً وتشريعياً وثقافياً وذلك في إطار الحضارة العربية الاسلامية، أو «دار الإسلام» فإنهم لن يخبروا مثل هذا المجتمع الموحد في المجال السياسي. كما حصل التطابق، مثلاً، بين دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة الصينية الواحدة عبر أغلب عصور التاريخ. فقد كان «المجتمع السياسي» العربي ـ الذي هو كناية عن قاعدة الدولة ـ عرضة للتجزئة من ناحية بين كيانات عدة كما يشهد واقع التاريخ منذ القرون الأولى للإسلام، كما كان عرضة من ناحية أخرى ـ سواء كان متحداً أو متجزئاً ـ لاحتياجات القوى الرعوية ـ الداخلية والخارجية الغريبة ـ التي كان لها أشد الأثر في تقطيع استمرارية الدولة وكيانها المؤسسي المستقر في مركز ثابت ونطاق أرضي إقليمي

محدد، الأمر الذي حال دون نمو وتراكم المؤسسات والتنظيمات والتقاليد الدولوية فوق قاعدة ثابتة غير متحركة ولا متغيرة. ذلك أن أهم شرط لقيام الدولة وبقائها: استقرارها في المكان وديمومتها في الزمان فوق «كتلة مرصوصة من الأرض... لقرون عدة» ـ (جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ص ٨ ـ ٢٢).

وذلك ما لم يتحقق ـ بشكل كاف ـ للدولة العربية الإسلامية (التي كانت في واقع الأمر منذ البداية اتحاداً مرناً بين القبائل) حسب تعبير الجابري كما لم يتحقق للكيانات السياسية المتفرعة منها. ويكفي أن نلاحظ كثرة اجتثاث مركز الدولة من عاصمتها إلى عاصمة جديدة أخرى، وأحياناً «ترحل» الدولة كلها من إقليم إلى آخر، لندرك مدى الخلخلة التي تعرض لها الكيان التنظيمي والمؤسسي للدولة العربية الإسلامية عبر العصور.

إن هذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن العرب لم يعرفوا معنى السلطة والحكومة، فقد أسسوا أشكالاً منها، كما خضعوا طويلاً لأشكالها الأخرى. (و«دولة» في اللغة العربية تعني «حكومة» و«سلطة قائمة» معرّضة لأن «تدول» على أي حال).

غير أن قيام السلطة شيء وبناء كيان الدولة المؤسسية الشاملة شيء آخر. وكما لاحظ جورج بوردو في مبحثه عن الدولة: «فليس كل مجتمع سياسي منظم دولة.. (و) ثمة أشكال (من السلطة) لا تمت بصلة إلى الدولة» ـ (جورج بوردو، «**الدولة**»، ترجمة سليم حداد، ص ١٧).

وبالإضافة إلى عامل التجزؤ السياسي، الذي ساعدت عليه أساساً الفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز العمران العربية، وإلى عامل الاجتياحات الرعوية الكاسحة المندرج ضمن قانون جدلية الصراع بين البداوة والحضارة في المنطقة العربية، والصحارى الخارجية المحيطة بها، فإن عامل «الكيانية القبلية» الذي يعتبر أساس التكوين المجتمعي العربي مثّل أيضاً، وبشكل متواتر، نقيضاً وبديلاً لكيان الدولة. فالقبيلة نقيض الدولة والبديل عنها من حيث تحقيق الانتماء للفرد العربي واستقطاب ولائه والتعبير عن هويته الجمعية، وحيث يرتبط الفرد أساساً بكيان القبيلة وأعرافها، فإنه يكاد من المستحيل عليه أن يسهم إيجاباً في بناء المجتمع السياسي للدولة والالتزام بنظمها في الوقت ذاته. وكما لاحظ ابن خلدون: «فإن

الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة» سواء بفعل الاصطراع المتكرر فيما بينها داخل كيان الدولة أو بالنظر إلى تقديمها «البديل» عنها.

هكذا توزعت تجربة العربي السياسية عبر التاريخ بين دولة «مؤقتة» لا تلبث أن تدول لسبب أو لآخر، أو «دولة ـ قبيلة» أقرب إلى نقيض المفهوم الحقيقي للدولة، أو «لا ـ دولة» تامة في حالة البداوة الطليقة. ومن هذه الحالات مجتمعة يصعب القول إن العرب خبروا وجربوا ومارسوا ـ الحياة ـ بشكل دائم منتظم ـ داخل بوتقة الدولة ومؤسساتها وتنظيماتها وتقاليدها، أو أنهم تحملوا مسؤولية ذلك واكتسبوا من خلاله خبرة المراس السياسي الدولوي مشاركةً وإدارةً وقيادةً وانضباطاً. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة هي (مدرسة السياسة) ومحور فعّالياتها وأنشطتها وفكرها وتنظيمها، ولا مدرسة غيرها للمراس السياسي والأداء والإنجاز السياسي المشترك بين جميع أفرادها، فإنه يتضح أن خبرة العرب التاريخية في (مدرسة السياسة) خبرة متقطعة ومضطربة وقلقة في أقل تقدير. ولعله ليس من قبيل الصدفة، بل من المؤشرات الدالّة على ذلك أن مصطلح «الدولة» في المفهوم العربي يعني الغلبة المؤقتة والسلطة الدائلةِ من دال ـ يدول ـ دولة، بعكس المفهوم الأجنبي الأستاتيكي الثابت للدولة من (State - Static - Statique) فالدولة عند العرب هي «السلطة المؤقتة الدائلة». أما مفهوم الدولة من حيث هي مؤسسة كيانية شاملة ودائمة فلم يعرفها العرب أصلاً إلا من تجارب الأمم الأجنبية الأخرى المحيطة بهم وأسموها «ممالك» الأعاجم التي يحكمها «ملوك جبارون» لا يليق بالعربي الحر، حتى لو كان في إطار مجتمع سياسي منظم، أن يخضع لهم.

ثانياً: حيث كان لسلطة الحكم حضور أو وجود في بعض مراكز التحضر العربي القديمة، فإن هذه السلطة لم تلبث أن خرجت بالكامل، من أعلى مستوياتها إلى أدناها، من يد العناصر الأهلية العربية المحلية وانتقلت إلى يد العناصر الرعوية المستوردة الدخيلة والغريبة عن المنطقة، بحيث صح القول عن بعض البلاد العربية إن أهلها لم يحكموها ولم يحكموا أنفسهم منذ آلاف السنين. وقد أدى ذلك إلى نشوء تناقض تاريخي مستحكم بين بُنية «الحضارة» الأهلية وبُنية «السلطة» الدخيلة، الأمر الذي جعل الحضارة والسلطة ـ مفهوماً وممارسة ـ على طرفي نقيض في كيان المنطقة بمختلف الآثار التي ترتبت على ذلك سياسياً وفكرياً واجتماعياً ونفسياً. حيث تم التقابل والتناقض بين مجتمع أهلي حضري ينتج الحضارة ولا

ينتج السلطة وبين عناصر رعوية عسكرية تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة، وهي مقارنة ومفارقة ستحكم المشهد العربي في كل مكان تقريباً وستبقى من أخطر مكوّناته السياسية والحضارية. كما ستتخذ أشكالاً وصيغاً أخرى إلى يومنا هذا حيث سيبقى المجتمع المديني العربي، أو أهل الحاضرة، حسب تعبير ابن خلدون: «عيالاً على غيرهم في المدافعة والممانعة». ولن تستطيع القوى «المدينية» العربية المتحضرة والمتقدمة، في القديم أو الحديث، توليد فعاليتها أو «عصبيتها» التضامنية السياسية الخاصة بها والمعبرة عن مصالحها السياسية، وستظل خاضعة بشكل أو بآخر لقوى من خارج نطاقها المديني حيث خضعت قروناً لفروسية البادية (القوة الرعوية) وذلك حتى آخر العصر العثماني الذي مثّلت قوته التركية الحاكمة آخر الاجتياحات الرعوية لمناطق التحضر في المنطقة؛ ثم تحول خضوعها لقوة التواجد الاستعماري الأوروبي الذي اقتبست منه المدينة العربية بعض مظاهر ما عرف بـ «النهضة الحديثة». وما إن جاء عصر الاستقلال الوطني وتحتم على المجتمع المديني العربي حكم نفسه حتى تكشفت هشاشته التاريخية من حيث قدرته على توليد القوة السياسية والسلطوية اللازمة لحكم نفسه والمجتمع المحيط به. وسرعان ما تصاعد مد القوى الريفية المهملة والمحرومة، هذه المرة، فاجتاحت المدينة ـ كما كانت تجتاحها القوى البدوية قديماً ـ متخذاً اجتياحها في البداية شكل الانقلابات العسكرية عن طريق العناصر الريفية التي سيطرت على الجيش، ثم عن طريق الحركات الشعبوية المباشرة ذات المنشأ الريفي والقواعد الريفية الكاسحة بإيديولوجيتها الأصولية المعلنة. وما زال من غير المؤكد إن كانت قوى المجتمع المديني العربي ـ التي تمثل الطبقة المتوسطة ومثقفيها وتجارها وكوادرها المهنية العالية ـ ستتمكن من توليد قوتها التضامنية السياسية الفعّالة وأحزابها «التقدمية» المعبرة عن طموحاتها، سواء بنهج الإحياء الحضاري الإسلامي أو التحديث الجذري.

وإذا أخذنا في الاعتبار ـ من جانب آخر ـ أن المجتمع المديني هو شرط المجتمع المدني الذي هو بدوره «شرط» الديموقراطية وقاعدتها ـ فلا مجتمع مدنياً في البادية والريف التقليدي ولا حضارة بلا مدن ـ أدركنا الشرط السوسيولوجي ـ الذي ما زال غائباً في التكوين المجتمعي العربي لإعادة العلاقة الطبيعية بين السلطة والمجتمع المتقدم.

ثالثاً: أغفل الفكر الإيديولوجي العربي ـ القومي المشرقي منه خاصة ـ العلاقة

العضوية بين الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل الوعاء والإطار السياسي الواقعي والأساسي الذي يعيش في بوتقته الأفراد العرب، والمجتمعات العربية كافة، وبين الجذور التاريخية ـ المجتمعية لهذه الظاهرة في التكوين السياسي العربي العام، واتخذ منها موقف «الإدانة» والرفض دون التعمق في دراسة جذورها وأبعادها موضوعياً، باعتبارها مجرد «تجزئة» تآمرية نشأت عن مخططات الاستعمار و«أنانيات» الهيئات الحاكمة، مع إغفال وتجاهل شبه تامين للخلفية التاريخية للبنية المجتمعية العربية ذاتها التي أفرزت الظاهرة «القطرية» قبل ظهور «التجزئة الاستعمارية» بأزمان طويلة.

إن أية معالجة للمعضلة السياسية العامة عند العرب، وللإشكال السياسي المزمن والمستعصي في واقعهم، لا تبدأ بمسألة الدولة الوطنية (القطرية) وطبيعتها وجذورها ومغزاها التاريخي (والمعاصر والمستقبلي) تمثّل هروباً من مواجهة المسألة السياسية برمتها، سواء اتخذت توجهاً قومياً عروبياً، أو دينياً إسلامياً أو ديموقراطياً ليبرالياً، ولن تصل ـ كما هو حاصل ـ إلا إلى إقامة تصوّرات مثالية، وطوباوية معزولة عن تضاريس البيئة السياسية الحقيقية العينية والملموسة والمعاشة التي يحياها الإنسان العربي في كل مكان، وتقرر بالمقابل تكوينه ومصيره ومستقبل أجياله سياسياً وحياتياً، وهي حقيقة الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل المجتمع السياسي الوحيد للعربي أياً كان، وسواء تقبّله أو رفضه، أو حسبما عبر عنه الدكتور محمد عابد الجابري عام ١٩٩٢ ـ أي بعد عودة الكويت كدولة مستقلة ـ بالقول: «... الدولة القطرية العربية... حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم. إذن فكل تفكير في الوحدة العربية... لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت» (الجابري، «**وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٠٦)، ولعل هذه «الصحوة» حيال الواقع الوطني القطري من أهم نتائج التجربة الكويتية حيال الغزو العراقي، خاصة وأنه يأتي من فكر وقف منبهراً ومنجذباً أمام واقعة الغزو وأصدائها المدوية قبل أن يصحو على هذه «الحقيقة» حسب منطوقه واعترافه.

وعليه، فإن المرحلة التاريخية الراهنة من تطور العرب هي مرحلة بناء وإنضاج هذه التجربة الحيوية والمهمة لهم في «الدولة» وفي «الوحدة». وما لم تنضج الدولة

الوطنية (القطرية) العربية وتتحول إلى مؤسسة دولة حقيقية... وكيان وحدة عضوية حقيقية للبنى الصغيرة بداخلها، فليس للعرب من طريق للوحدة. إن الوحدة تمر عبر تنمية وإنضاج الدولة القطرية وليس تدميرها، فالوحدة لن تكون غير حاصل جمع الوحدات القطرية. والأصفار لا تتحول إلى واحد صحيح، ذلك أن الأعداد الصحيحة والسليمة والمتعافية ـ وحدها ـ تنتج عدداً صحيحاً أكبر منها!

هذه عملية حسابية أولية لا يبدو أن الفكر الإيديولوجي العربي قد أخذها في حسبانه..! أخيراً فإن مسألة تأصيل الديموقراطية ستكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة نضج مؤسسة الدولة الوطنية (القطرية) واكتمال بنائها، وتحولها ـ عبر تقوية مجتمعها المديني ـ إلى مجتمع مدني تذوب فيه البنى المتعددة القديمة. فلا ديموقراطية بلا كيان دولة متماسكة تحملها وتتحمل تبعاتها، وتقوم على مفهوم المجتمع «المدني». وكلما تأزمت الدولة الوطنية واهتزت أسسها، كلما تأجلت قضية الديموقراطية. وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والتحم بناؤها اقتربت إمكانية الديموقراطية. وبطبيعة الحال فإن لنمو الديموقراطية شروطاً أخرى ليس هنا محل تفصيلها. ولكن الشرط الأهم لها أن يجد جنين الديموقراطية «رحم» دولة سليمة معافاة تنمو فيه... وإلا فإنه الإجهاض المتكرر...

إذا صحت هذه الاعتبارات بشأن الدولة القطرية، فإنه يتضح أن أي بحث سياسي أو تأصيل سياسي للعرب خارج واقعها وخارج مغزاها التاريخي والمستقبلي، لن يخرج من دائرة الحلقة المفرغة التي تتحكم في أوضاع العرب السياسية في المرحلة الراهنة.

* * *

وأياً كان تقبلنا أو اختلافنا مع هذا التفسير في جوانبه المختلفة، فإن تجربة العرب السياسية على المدى الطويل ـ قديماً وحديثاً ـ تتخذ في الوعي الفكري لكبار علماء الإسلام والعرب منحى يكشف مدى انغراس ما يمكن أن نسميه: «بؤس السياسة» في ذلك الوعي.

يقول أبو حامد الغزالي بعد خمسة قرون من قيام الدولة في تاريخ الإسلام معبراً عن موقف المسلم من السلطة: «ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة...» (أبو حامد الغزالي، رسالة **«أيها الولد»**، بيروت ١٩٥٩، ص ٤٥ ـ ٥٩).

وبعد الغزالي بقرون أخرى نجد ابن تيمية ينبه ويحذر بالمرارة ذاتها عبر هذه المفارقة الصارخة: «إن الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة» ـ (ابن تيمية، **«كتاب الحسبة في الإسلام»**، الكويت، ص ٩ ـ ١٠).

وهو ملحظ ما زال منطبقاً على الدول الإسلامية غير العادلة التي تخوض الحروب وتخسرها ضد القوى غير المسلمة لكن المحققة للعدل في مجتمعاتها، ولشعوبها بما يمكنها من تحقيق متطلبات القوة بمعناها الشامل في هذه الدنيا. وهذا ما نبه إليه أيضاً المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي عندما ميز بين مراعاة القوانين لدى القوة الفرنسية في مصر رغم كونها غازية، مقارنة بالحكم المملوكي المسلم الذي لم يرع للمسلمين حرمة ولا ذمة حسبما أرّخ شاهداً على عصره. (الجبرتي، **«عجائب الآثار»**).

وما إن أطل العصر الحديث، وحقق العرب مسارات للنهضة في التعليم والتنمية والتحديث اللغوي والأدبي والعمراني، وكان المنتظر أن يحققوا شيئاً من التقدم الموازي لذلك في السياسة؛ إلا أن مفكر النهضة الأبرز الشيخ محمد عبده، يفاجئنا بالقول من واقع تجربته السياسية في وطنه: «أعوذ بالله من السياسة ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس» وهي عبارة سخط سياسي قد لا نجد لها مثيلاً في تراث أمة أخرى، حيث قرر أرسطو قبل ذلك بألفين وخمس مئة سنة أن السياسة نشاط مدني طبيعي للإنسان في مجتمعه، بما لا يجعلها مبعثاً لمثل ذلك النفور.

ورغم أن محمد عبده لخص تجربة محمد علي الكبير في مصر بأنه «هدم ولم يبن» لكونه استخدم الاستبداد المطلق المقترن بالظلم فيما أنجز، إلا أنه دعا في مفارقة ملفتة إلى ظهور (المستبد العادل) الذي سيحقق لنا، حسب تعبير محمد عبده، في سنين ما لم نحققه لأنفسنا في قرون، وهي المقولة التي استمرت في فكرنا المعاصر إلى زمننا هذا. وربما كان حاكم العراق آخر من نظر إليه الكثيرون من العرب ضمن هذا السياق خاصة في معركة الكويت، رغم الخُلف المنطقي المتضمن في تعبير (المستبد العادل) بين واقع الاستبداد ومثال العدل، كما نبه إلى ذلك منذ البدء المفكر الليبرالي لطفي السيد وآخرون من بعده.

هكذا نرى من بنية التفكير السياسي لدى محمد عبده، أن تأثير تجربته المرة في

السياسة انحصر في تمييزه بين مفهوم المستبد الظالم ومفهوم المستبد العادل مع بقاء الاستبداد في الحكم ملازماً لتفكيره الإصلاحي، بما يشي بإغفال الدور السياسي للمجتمع ومؤسساته في تأسيس التيار الرئيسي في فكر النهضة، وهو ملمح ما زالت تتكشف تجلياته بشكل أو بآخر في مفهوم الرئيس القائد، والفارس المنقذ والرجل المخلّص وما إلى ذلك من تعابير تعود بأصلها إلى فكرة الانتظار التاريخي الطويل لظهور (المهدي المنتظر) لدى مختلف الفرق الإسلامية ليملأها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً، وهي أمنية ظلت معلقة في عالم المثل بينما واقع السياسة قديمه وحديثه لا يتعدى صدق عبارات مثل (السلطان من قتل السلطان) و(سلطان غشوم خير من فتنة تدوم) وذلك ما يمد في عمر الدكتاتوريات العربية إلى اليوم، ويجعل منها الضمانة العملية الوحيدة للحفاظ على تماسك بعض الكيانات العربية وتجنب فتنة الانقسام والتمزق بها.

ورغم أن خمسينيات هذا القرن شهدت مداً قومياً جارفاً تمحور بدوره حول شخص البطل القومي الموحد، إلا أن حصيلة هذه التجربة في النهاية وبعد هزيمة حزيران تلخصت في هذه العبارة الدرامية المتوترة الحزينة التي سجلت لمواطن بسيط غداة النكبة: «إذا عارضت هذا النظام أشعر بأني خائن. وإذا أيدت هذا النظام أشعر بأني خائن، فماذا أفعل، هل أنتحر؟» (انظر: **«مذكرات ثقافة تحتضر لغالي شكري»**).

إن التوتر الانتحاري المأساوي والشعور المستمر بالإثم والتأثيم في اختبارات السياسة العربية ما زال قائماً وممتداً. وهي مقولة لا تختلف في الجوهر عن المقولة السياسية التاريخية القديمة: «قلوبنا معك، وسيوفنا عليك» ـ فما أشبه الليلة بالبارحة ـ بما يكشف استمرار انفصام وانقسام الذات السياسية والإرادة السياسية على نفسها في (شيزوفرينيا سياسية) يقوم الوضع السياسي العربي الراهن بمجمله شاهداً على استفحالها.

فمنذ أن تأسست الدولة الوطنية الموسومة إيديولوجياً بالقطرية في الفكر الوحدوي، والمواطن العربي يشعر أو يُشعر بالإثم القومي في انتمائه إلى موطنه الخاص به وكأنه في حالة تلبّس تاريخي لا نهاية لها بين عدم الاعتراف بالشرعية للدولة الوطنية ـ وبين عدم القدرة في الوقت ذاته على تحقيق الانتماء إلى دولة قومية متحققة بأي شكل.

وعلى مستوى آخر من مستويات هذا الفصام والانقسام بين الشعور والإرادة نجد اليوم ـ من آثار الغزو العراقي للكويت ـ أن جميع العرب يشعرون بأسى حقيقي لمعاناة الشعب العراقي من مختلف جوانبها، دون أن يمتلكوا إرادة الفعل للعمل من أجل رفعها. وتغطية لهذا العجز، ودفعاً للشعور بالحرج تكثر في الخطاب السياسي الراهن الدعوات لرفع هذه المعاناة سواء جاءت من الذين أيدوا العراق في غزوه أو عارضوه، بينما المعاناة في الواقع قائمة، والشعور بالحرج مستمر، ولا مخرج يلوح في الأفق ولكنهم جميعاً، بطبيعة الحال، قلوبهم معه..!

* * *

ومن أهم ما يجدر بنا تبيّنه والتوقف عنده ونحن نحاول سلوكاً سياسياً أفضل، هو أن القفز الخطر في الفراغ السياسي يتكرر، لأن قوى الحكم والمعارضة في المجتمعات العربية تفتقد برنامج العمل السياسي المتحدد والالتزام اليومي الطبيعي بالتمرس والعطاء المدني والسياسي في مجالاتها المحددة، وتقف في الغالب حائرة ومتجمدة في غمرة تأزمها الداخلي الذاتي ـ كما تقدم ـ؛ فإنها تكون عادة سريعة الاستجابة لأية هبة خارجية أو مواجهة مفاجئة على الصعيد الدولي أو العربي والإقليمي لتغطية عجزها المحلي والهروب من واقعها، والخروج من أزمتها بالانخراط في ذلك الحدث الخارجي بشكل أو بآخر، أملاً في أن يعزز من التطورات ما قد يكون لصالحها في النهاية داخلياً. ومن هزيمة حزيران إلى كارثة أغسطس وبذور الرهانات الكارثية على خوض أمهات المعارك تعود في التحليل النهائي إلى احتقانات داخلية وطريق مسدود واجهته الأنظمة في الداخل فأقدمت على تصديره إلى الخارج.

ورغم أن التجارب أثبتت أن فاقد الشيء لا يعطيه، وأن العاجز في ساحة السياسة الداخلية لن يتمكن من تحقيق إنجازات لذاته عبر معارك أو تحالفات الخارج وحدها، منذ أن تحالفت القوى الوطنية العربية مع فرنسا ضد بريطانيا، وتعاطفت مع ألمانيا النازية ضدهما معاً، ثم تحالفت مع السوفيات ضد الأمريكان.. إلخ.

إلا أن استمرار العجز السياسي الداخلي للسلطة والمعارضة والعزوف عن مواجهته محلياً بجدية في كل بلد عربي، ما زال يجعل المجال مفتوحاً لمثل هذه

«الفزعات» المتكررة على طريقة (يا فلسطين جينا لك...)، وهو ما تمثل في أخطر صورة وأكثرها غموضاً وتشوشاً في الفزعة العربية المشهودة حول العراق بعد احتلال الكويت.

لقد كان أصعب سؤال أرّقني وأنا أتابع مضاعفات الغزو العراقي للكويت: في الأشهر الأولى: وماذا بعد؟ إلى أين نحن ذاهبون بعد هذا؟ لقد احتل العراق الكويت. وأيده في ذلك بشكل أو بآخر قسم لا يستهان به من العرب. ولكن ما الخطوة التالية؟ هل ثمة مشروع قومي بأية صورة يقوم إطاراً لمثل هذا العمل؟ وماذا يتضمن هذا المشروع إن وجد وما خطواته القادمة أو في الأقل ما هي احتمالاته؟، مقارنة على سبيل المثال الافتراضي بالمشروع الناصري بعد تأميم القنال وتحقيق الوحدة الطوعية، واحتمالات التحرك نحو مزيد من مثل هذه الخطوات المأمولة قومياً.

وإذا كانت الهبة العربية حول عبد الناصر ـ رغم الفارق الكبير ـ لم تتبلور في مشروع عربي فعّال ومكتمل، وانحصرت في النهاية حماسة العرب من حوله في القتال «حتى آخر جندي مصري»، كما قيل بشيء من التهكم والمبالغة، فإن فزعة بعض العرب حول العراق لم تفده بشيء ملموس لا أثناء المعركة ولا بعدها، ـ بل غررت به على الأرجح ـ وكان من آخر نداءات إذاعة بغداد قرب نهاية الحرب: «إن التأييد أيها الأخوة: يكون بالأفعال لا بالأقوال!».

وسيكون من أكثر بحوث السياسة العربية دلالة لو تصدى باحث للمقارنة بين حجم التأييد الكلامي للعراق قبل الحرب، وحجم التأييد الفعلي له أثناء الحرب وبعدها وإلى اليوم، لأخذ العبرة من مثل هذه التجربة. هذا مع ملاحظة أن ما أظهره المؤيدون من حماسة كان يتجه بعيداً إلى أجواء العراق والكويت من أجل التصدي للأمبريالية هناك في الأفق البعيد، دون المساس بمرتكزاتها الملموسة في مشرق أو مغرب على الواقع الصلب لأولئك المتظاهرين في مواقعهم المحددة، هذه المواقع التي ما زالت السياسة الدولية تتحكم بها كما تتحكم بمنطقة الخليج بشكل أو بآخر، ودون فارق نوعي. فليحرر ـ إذن ـ كل عربي ذاته، قبل أن يتطوع لتحرير غيره. وفعل الإحسان يبدأ من البيت، كما يقول المثل الإنجليزي. غير أن المفهوم السياسي السائد لدى المواطن العربي، لا يجعله يشعر بالحماس والنخوة إلا إذا دعي تحت يافطة رسالة قومية أو دينية عليا، وبخطابية جهورية إلى

«كسح الأمبريالية» أما إذا دعي في إطار حملة توعية مدنية هادئة إلى «كنس» ساحة الحي الذي يعيش فيه، فليس من المؤكد أن الدعوة ستحرك همه العالية، التي لا تحركها إلا المعارك الكبرى. وهنا موضع خلل كبير في تعاطي العربي مع زمانه ومكانه، على الأخص سياسياً.

والواقع أن هذه المفارقة المرة تثير حيرة المتأمل. فنحن نتداعى إلى خوض المواجهات القومية والدولية، ولكن عندما نُدعى إلى واجب مدني صغير تضعف استجابتنا وتخلو ساحات العمل والإنجاز لدينا، علماً أن تنمية القوة الشاملة للأمم في هذا العصر لا يمكن أن تتم إلا بالأعمال اليومية المنتظمة لكل مواطن في موقعه العملي، وبتراكمها ونموها تستطيع الأمم التعبئة والمواجهة عندما يتحتم الأمر. أما إذا كانت الأمة لا تحسن تنظيم مرورها ولا تنظيف مدنها وقراها، ولا تعرف كيف تنتظم في طابور بسيط لإنجاز معاملاتها فكيف يمكن أن تنتظم بين قوى العصر وتخوض معاركه؟

وهذا موضوع يطول ضمن حاجتنا الملحة إلى تشخيص الذات العربية الجماعية ونقدها، ولعل عبد الله القصيمي، الذي رحل عن ساحة الفكر العربي مؤخراً، وكان أقسى نقاد الظاهرة العربية وربما أخلصهم، قد اختصر هذه المفارقة بالقول: «إن العربي ليرفض الصعود إلى الشمس، ممتلكاً لها، إذا كان ذلك بصمت» ـ في كتابه «**العرب ظاهرة صوتية**»، وهو كتاب يُقرأ من عنوانه وعلى ما فيه من حدة ومبالغة، فهو لا يخرج عما طرحه أغلب منتقدي الظاهرة العربية بشأن سيطرة حضارة اللفظ على حضارة الأداء والفعل في حياتهم، وحياتهم السياسية بخاصة.

* * *



(٢)
نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية

«تكوّن لدى العرب وعي تاريخي زائف يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر فيما يسمى عصر النهضة العربية.. ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم الملتبس هذا يسقطون ألف عام من تاريخهم. إن الذهن العربي الذي يشطب مرحلة كهذه من تاريخه لا يتمتع بوعي تاريخي. والمسألة تصبح أكثر خطورة إذا علمنا أن المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي تكونت في تلك الفترة ما تزال تمثل دوراً كبيراً في المجتمع العربي الراهن...».

الفضل شلق
مفكر وسياسي لبناني

* * *

«أن تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخياً بشكل جيد».

المفكر الفرنسي بيير فيلار



نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية

حتى لا نبالغ في التجريح الذاتي لأنفسنا بسبب ضخامة حجم التراجعات العربية الراهنة، وحتى لا نفسر معضلتنا العميقة المستعصية بتفسيرات جزئية ووقتية متغيرة بتغير الوقائع والظروف والملابسات الآنية، لا بد من وقفة متأنية مع الجذور الاجتماعية التاريخية لأزمة الكيان العربي وأزمة العقل العربي وأزمة الإنسان العربي، ولكي نحدد أيضاً مدى مسؤولية الماضي عن أزمات الحاضر بما هو امتداد مؤثر في تكويننا الراهن. وكما قال المفكر الفرنسي بيير فيلار: «أن تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخياً بشكل جيد».

إن رصد المتغيرات الراهنة أمر لا بد من الاستمرار فيه بطبيعة الحال. لكن العقل العربي مطالب اليوم أكثر من أي وقت مضى بعدم الاكتفاء بهذا الرصد الحدثي للمتغيرات الراهنة، والإطلالة من وراء ذلك على العوامل الاجتماعية والتاريخية والحضارية الفعالة التي جعلت من الكيان العربي ما هو عليه الآن. فهذه العوامل هي التي تتغذى منها أغلب التراجعات والانتكاسات في الحياة العربية المعاصرة.

وما نطرحه هنا هو مجرد اجتهاد فكري قابل للحوار في محاولة لتفسير التمزق العربي الداخلي، وضعف القابلية الإنتاجية والحضارية في المجتمعات العربية، وسهولة تعرضها للمؤثرات والتحديات الخارجية وعلى الأخص لما يمكن أن نسميه إعادة إنتاج الكوارث السياسية التي أخذت تتعرض لها في العقود الأخيرة بشكل متواتر.

وقبل الدخول في هذا التحليل أود أن أشدد على مسألة منهجية أراها مهمة بالنسبة لطبيعة هذا البحث وهو أنه يحاول أن يصف ما هو قائم وما هو كائن لا ما يجب أن يكون. فلن نحقق ما يجب أن يكون إلا إذا انطلقنا من معرفة ما هو كائن... موضوعياً... بغض النظر عن مشاعرنا الذاتية حياله. فهذه إذن محاولة معرفية أساساً خارج نطاق اليوتوبيا والإيديولوجيا. وهذا تمييز لا بد منه في وعينا العربي بين الأبستمولوجيا والايديولوجيا لا أعتقد للأسف أنه تحقق بشكل مرض بعد.

* * *

عندما حدثت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ تصور الكثيرون من العرب أن اللوم يقع أساساً على عاتق أنظمة عربية معينة كانت قائمة عندئذ، وتولدت حركة واسعة لتغيير تلك الأنظمة. وهذا ما حدث بالفعل. وبلا شك فإن تلك الأنظمة تتحمل مسؤوليتها المباشرة ولكن عندما حدثت النكبة العربية الثانية عام ١٩٦٧ اتضح أن المسألة لم تكن بمثل تلك البساطة. فهذه أنظمة من نوع آخر تواجه هزيمة مماثلة، إن لم تكن أفدح... وجرى البحث عن نوع آخر من الأخطاء والمسببات.

وعندما حدثت النكبة العربية التالية باحتلال بيروت وذبح الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا، في ظل أوضاع عربية تختلف عن أوضاع ١٩٤٨ وأوضاع ١٩٦٧، جرى البحث عن نوع ثالث من التنظير والتفسيرات لأسباب الكارثة... وهكذا وصولاً إلى فتنة ١٩٩٠ في الخليج عندما حدث ما يشبه الحرب الأهلية العربية الموسعة، فكان البحث من جديد عن مبررات وتفسيرات أخرى لذلك.

والخطأ في ذلك كله أننا نأخذ حدثاً بعينه مفصولاً عن مجرى تاريخنا والعوامل التي كونته والخصوصيات المجتمعية التي طبعته بطابعها، وننظر إلى الحدث وكأنه حجر ساقط علينا من السماء أو مجرد مؤامرة وليس منبثقاً من مجرى الواقع التاريخي الطويل الذي عشناه ونعيشه والذي ورثناه من عصر انحطاط طويل يبلغ عمره عدة قرون منذ أن توقف الإبداع الحضاري العربي في القرن الرابع الهجري، وتعرض المنطقة العربية للموجات الغريبة الكاسحة التي أخذت تجتاحها منذ سيطرة الموجات الرعوية الآسيوية على الخلافة في عهد المعتصم إلى اجتياح المغول بقيادة هولاكو للشرق العربي، إلى تدمير مراكز الحضارة في المغرب العربي

على يد الموجات الصحراوية المتبدية، كما لاحظ ذلك ابن خلدون واستمد منه نظريته في تفسير التاريخ العربي على أساس الجدلية المأساوية بين البداوة والحضارة، وصولاً إلى سيطرة الموجة الرعوية العثمانية على مقدرات المنطقة العربية في القرون الخمسة الأخيرة في وقت كانت فيه النهضة الأوروبية تحدث انعطافات نوعية في تاريخ العالم.

وتلك الفذلكات المجتزأة التي تأخذ حدثاً بعينه وتعتبره محور الكارثة وتشبعه بحثاً وتحليلاً وكأنه لا علاقة له بمجرى التاريخ الذي سبقه، والواقع العميق الذي حضنه وولّده (بتشديد اللام) يعود سر انتشارها إلى غلبة نزعة التغطية الصحفية والإعلامية السياسية العابرة والحدثية اليومية التي ينفعل بها الرأي العام مع غياب الدراسات المجتمعية الواقعية التي تعرض التاريخ العربي والحاضر العربي من حيث اتصاله بذلك التاريخ، في بنيته الشاملة وتتابعه المتصل.

هذا الطوفان الإعلامي لأي حدث من الأحداث يجعل العقل العربي يضيع في متاهة الوقائع اليومية المتعاقبة، وإذا ظهر تحليل سياسي فإنه يربط أحداث أسبوع واحد، وإذا صدر كتاب سياسي فإنه يغطي حقبة سنوات معينة ويدخل في تفاصيلها، بما يقطعها عما سبقها من فترات تاريخية تولدت تلك الحقبة منها. . .

وبطبيعة الحال، فإن التغطية الحدثية اليومية صارت جزءاً من الحياة المعاصرة، ولكن المطلوب مقابل ذلك وبموازاته إحداث صحوة ثقافية جديدة بشأن الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية المستديمة، تلك الجذور التي تولدت منها مختلف الكوارث القومية، وتفرعت عنها مختلف مظاهر التخلف، ليتم تفادي هذا التفريع التجزيئي المضلل لسبل مواجهة الأزمة الطاحنة.

وفي اعتقادي أن العلوم الاجتماعية كفكر حي وليس كمناهج أكاديمية وصفية هي علوم المرحلة الحاضرة من تاريخ الفكر العربي والثقافة العربية.

فقد كانت علوم الأدب هي علم مطلع النهضة عندما تم إحياء اللغة والأساليب الأدبية على يد اليازجي والبارودي والمويلحي.

ثم كان الاهتمام بالتاريخ السردي والقصصي هو النزعة السائدة في فترة تالية عندما ظهرت سلسلة جرجي زيدان وغيرها حول تاريخ العرب والإسلام.

ثم صار علم الإيديولوجيا السياسية هو علم المرحلة في الأربعينات

والخمسينات بظهور المد السياسي القومي.

هذه العلوم المختلفة أسهمت بشكل أو بآخر في دفع ركاب النهضة لكنه لم يكن كافياً على ضوء ما ألم بالعرب من هزائم وتراجعات. وعندما اقترب الفكر العربي من نهج العلوم الاجتماعية لأول مرة، كان ذلك من خلال الفكر اليساري الأوروبي والسوفياتي الذي كان منقطع الصلة بواقع المجتمعات العربية فأحدث من تزييف الوعي أكثر مما أحدث لتصحيحه.

وإذا كانت الحاجة ماسة اليوم، كما أوضحنا، إلى التأمل طويلاً في الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية منذ عصر الانحطاط إلى اليوم، فإن العلم القادر على التصدي لذلك هو علم الاجتماع أو الفكر الاجتماعي التحليلي والنقدي المتسلح بالعلوم الاجتماعية كافة من تاريخ واقتصاد وسياسة وعلم نفس جماعي. وبهذا المعنى تغدو الحاجة ماسة إلى علم اجتماع عربي وإسلامي متميز وإلى علم اجتماع سياسي على وجه الخصوص: علم اجتماع عربي وإسلامي يعطي لكل من «الخاص» و«العام» في القوانين المجتمعية دوره المشروع، دون أن ينفصل عن العلم العالمي من ناحية، ودون أن يتلاشى فيه من ناحية أخرى.

مثل هذا الفكر هو القادر على رؤية تلك العوامل الاجتماعية التاريخية التي طبعت الوجود العربي بميسمها، كالجدلية الدهرية بين البداوة والحضارة، وتعرض مراكز الحضارة العربية لموجات متعاقبة من غزو الرعاة القادمين من الصحارى الآسيوية والأفريقية مما أدى إلى الانقطاع والتقطع الحضاري في التاريخ العربي بفعل هذه الموجات المتبدية المتعاقبة. والواقع أن موقف الإسلام قرآناً وسنة وفقهاً من الجدلية المعتملة بين الحياة الحضرية والحياة الرعوية في المنطقة العربية يحمل في صميمه منطلقاً فكرياً صلباً لسوسيولوجيا إسلامية في المجتمع والحضارة والدولة إذا عرفنا كيف نستكشف ذلك المنطلق الإسلامي من جديد كما استكشفه ابن خلدون من قبل.

ونحن إذا عدنا إلى العوامل والجذور الاجتماعية العميقة، والبعيدة الغور التي أثرت في تكوين المجتمع العربي، نجد أول ما نجد أن المنطقة العربية تتصف بخاصية جغرافية وبشرية تكاد تنفرد بها بين مناطق العالم الأخرى، وهي أنها منطقة تضم أقدم مراكز الحضارة في تاريخ البشرية كمدن وادي الرافدين ووادي النيل وإقليم اليمن ومدن الساحل السوري والساحل التونسي، وتضم في الوقت

ذاته عدداً من أوسع وأجدب الصحارى في العالم كصحارى جزيرة العرب، وبادية الشام التي تفصل بين سوريا والعراق وصحراء سيناء التي تفصل بين المشرق ومصر، وصحراء مصر الغربية التي تفصل بين مصر وبين ليبيا وإقليم المغرب العربي ككل، ثم امتدادات الصحراء الأفريقية الكبرى التي تفصل بين ليبيا والسودان وتصل إلى جنوب الجزائر لتشكل فواصلها هناك مساحات صحراوية أو شبه صحراوية بين بلدان المغرب الكبير ذاتها من موريتانيا إلى تونس وليبيا. فكأن مراكز التحضر العربي بمثابة جزر منفصلة عن بعضها البعض، تحيط بها أمواج الرمال الصحراوية من كل جانب، فتهددها بالتصحر، ليس مناخياً فحسب، بل حضارياً وفكرياً كذلك. فالصحراء القاحلة وما خلفته من تعددية الكيانات القبلية والعشائرية فوق أديمها هي أقدم عامل انفصالي في المنطقة العربية مقابل المناطق الحضرية التي تطمح للتواصل والتوحيد. وهذه المفارقة الجغرافية أوجدت مفارقة حضارية ذات ديمومة تاريخية: هي مفارقة التقابل والتجاذب والتصارع بين ظاهرة الحضارة وظاهر البداوة، أو بين واقع الاستقرار الحضري في تلك المراكز الحضارية، الزراعية والتجارية، وواقع الانتقال الرعوي في تلك الصحارى وبواديها، بحيث أصبح تاريخ المنطقة العربية منذ أقدم العصور خاضعاً لقانون ذلك التجاذب المتوتر بين قوى الحضارة وقوى البادية، فتسود الأولى ردحاً من الزمن يقصر أو يطول حسب قوة المركز الحضاري المسيطر، ثم تأتي موجة رعوية أخرى من البادية لتسود الحاضرة ردحاً آخر من الزمن، وتغير من طبيعة تكوينها البشري والقيمي والسياسي والثقافي والاقتصادي بما يتلاءم ونوعية الموجة الرعوية القادمة. . . وهكذا.

الخصوصية العربية

وهذا القانون حلله بتعمق عبد الرحمن بن خلدون الذي نرى أن أي تحليل لجذور التكوين الاجتماعي التاريخي العربي لا بد وأن ينطلق من مقدمته ومن نهجه ورؤيته، قبل القفز إلى تبني مناهج علم الاجتماع الأجنبية من ماركسية وليبرالية وغيرها، لأن منهج ابن خلدون مستمد من الخصوصية العربية ذاتها، وقوانينه مستوحاة من واقع هذه الخصوصية ومميزاتها الذاتية، في حين أن تلك المناهج الأجنبية، على ما فيها من حداثة وجدة في التحليل والنظر، مستمدة من خصوصيات أخرى وبيئات ومجتمعات مختلفة في الكثير من خصائصها، بحيث لا

تتلاءم قوانينها وتنظيراتها مع صيرورة المجتمع العربي، بل وتتصادم معها، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة إخفاق العديد من الإيديولوجيات العربية المعاصرة التي حاولت علاج المعضلات العربية بالتنظير الأوروبي من شرقي وغربي، فكانت هي في واد، وكانت المعضلات العربية في واد آخر تنتظر من يأتي لتشخيصها حسب منظورها الخاص.

ورغم أننا نتحدث، بفخر، عن ابن خلدون منذ عشرات السنين، ونزعم إحياء تراثه إلا أن التنبه لنهج ابن خلدون ورؤيته لم يتبلور جدياً إلا في العقود الأخيرة.

ورغم أن مفكرين عرباً من رجال النهضة أمثال طه حسين وساطع الحصري وعلي الوردي قد درسوا ابن خلدون ونبهوا إلى أهميته إلا أن ذلك لم يخلق عندئذ حركة عربية ذاتية في الفكر الاجتماعي العربي لمواصلة هذا الاهتمام وتطويره وإيصاله إلى نتائجه المرجوة في العقود الأولى من تاريخ النهضة العربية.

بين الاستقرار والترحل

بعد هذا الاستطراد الذي وجدناه ضرورياً للتنبيه إلى فكر اجتماعي متجذر في عمق تراثنا التاريخي، العلمي والعقلي، نعود إلى ظاهرة الصراع في التكوين العربي بين نزعة الاستقرار الحضري ونزعة الترحل الرعوية، أو بعبارة أخرى ظاهرة الديالكتيك (الجدلية) بين الحضارة والبداوة التي تمثل في رأينا أخطر ديالكتيك في صيرورة التاريخ العربي وهو ديالكتيك خاص بالمنطقة العربية لم يفطن إليه الفكر الديالكتيكي الأوروبي الذي ركز على أهمية الصراع بين الطبقات داخل المجتمع الحضري الأوروبي المستقر، من زراعي وصناعي، ولم ينتبه إلى إمكانية وجود جدل اجتماعي تاريخي من نوع آخر هو الجدل الصراعي بين بنية المجتمع الحضري ككل، بكافة طبقاته، وبنية المجتمع الرعوي ككل أيضاً، بكافة عناصره.

وهذه الحقيقة الاجتماعية التاريخية لا تعود فحسب إلى واقع وجود مساحات صحراوية ـ رعوية أو بدوية داخل المنطقة العربية تفصل بين أقاليمها المتحضرة، وإنما أيضاً إلى واقع أخطر من ذلك وهو أن المنطقة العربية ككل محاطة بصحارى وسهوب آسيوية رعوية شاسعة تمتد من جدار الصين إلى بر فارس وتمثل خزاناً تاريخياً هائلاً للموجات الرعوية الأعجمية الكاسحة التي لم تكن الموجة التترية بقيادة هولاكو غير واحدة منها ولم تكن أولها. أضف إلى ذلك تداخل أفريقيا

العربية مع أفريقيا الرعوية السمراء والسوداء مما أدى إلى تعرض مصر وبلدان الشمال الأفريقي إلى موجات بدوية أفريقية قادمة من الجنوب، بالإضافة إلى موجات البادية العربية نفسها التي كانت تعبر صحراء سيناء وصحراء مصر الشرقية وتكمن في الصعيد المصري لتنقض بعدئذ على مراكز الحضارة المغربية كما فعل أعراب بني هلال بمدينة القيروان وسائر المراكز الحضرية في تونس والساحل المغربي. أو كما حدث على الجانب الآخر عندما انتظمت قوى البادية الأفريقية في حركتي المرابطين والموحدين بالمغرب واجتاحت مراكز الحضارة العربية الأندلسية المتحضرة وأخضعتها فكراً وسياسة واجتماعاً لمفهومها الرعوي، وذلك لحمايتها من خطر الاجتياح الإسباني المسيحي.

ومن ناحية البحر المفتوح تعرضت مصر والشام للموجات الإفرنجية المتبربرة أيام الحروب الصليبية وما قبلها وما بعدها، مما أدى أيضاً إلى تدمير مراكز الحضارة العربية التي إن سلمت من موجات البر لم تسلم من موجات البحر بحكم طبيعتها الجغرافية السهلية المفتوحة التي تفتقر إلى الموانع والحواجز الجغرافية الحصينة التي يمكن أن تحميها من غائلة هذه الموجات المكتسحة، ومن تسلل أو هجرة العناصر الغريبة الدائمة التسرب إلى الوطن العربي إن لم يكن بفعل الغزو، فبفعل الهجرة المتتابعة للسكن والعمل والالتجاء ثم السيطرة!

عوامل هدم وتعطيل

إن تعرض المدينة العربية، التي هي مركز التحضر، لسيل الموجات الرعوية المتتابع قد ترك في تكوين المجتمع العربي وبنيته الآثار والترسبات والبثور التالية:

أولاً: بالنظر إلى كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية في الموجات الرعوية، فإنها انتقلت أيضاً إلى صلب مجتمع المدينة والريف وجلبت معها نزاعاتها وعصبياتها ونظرتها إلى العمل المهني والتقني وكل أنواع العمل الحضري. أضف إلى ذلك أن القبيلة، بعكس الإقطاعية الزراعية في المجتمع الأوروبي أو الياباني أو الصيني، تميل بطبيعتها إلى مزيد من التشرذم حيث تتحول القبيلة إلى عشائر والعشائر إلى بطون وأفخاذ متنافسة وهكذا. بينما تنضم الإقطاعية الزراعية إلى الإقطاعية الأخرى لتكون نواة الدولة الموحدة كما حدث في أوروبا واليابان والصين والهند.

ثانياً: إن هذه التعددية القبلية والعشائرية في صلب نسيج المجتمع العربي

تسببت في وجود تعددية غير صحية أخرى هي التعددية الطائفية والمذهبية. فنحن إذا عدنا إلى الأسباب الجذرية لنشوء أغلب الطوائف والمذاهب في بلادنا العربية نجد أنها نتيجة الصراع السياسي ـ الاجتماعي بين القبائل والعشائر والعوائل من قيسية ويمنية ومن أموية وهاشمية... إلخ. ثم توسع هذا الصراع بدخول الأقوام غير العربية في الدولة الإسلامية بحيث إذا انتمى الأتراك إلى مذهب رد عليهم الفرس بالتعصب لمذهب آخر، مثلما حدث في البداية عندما مال الأمويون في صراعهم السياسي إلى اتجاه، فرد عليهم خصومهم باتجاه مضاد. وتلبس الاتجاهان الطابع الديني المذهبي.

وهكذا فإن التكوين المجتمعي في المنطقة العربية لم يصب فقط بتعددية القبائل والعشائر والأفخاذ، ولا بتعددية القوميات والأخلاط المتسربة من تركية وفارسية وشركسية وأرمنية، وإنما بتعددية المذاهب والطوائف أيضاً، بحيث إذا ذابت فوارق القبائل والقوميات بحكم التزاوج والتعايش الطويل الأمد، عبر التاريخ، بقيت فوارق المذاهب والطوائف تثير النعرات وتذكر الناس بأصولهم التاريخية المختلفة وتمثل أفضل ذريعة في يد القوى المعادية لتفتيت المنطقة العربية وإعادة إحياء هذه الظاهرة التعددية ـ (الفسيفسائية) التي لا يتماشى وجودها مع أي اتجاه حقيقي لخلق كيان مترابط ومتماسك ومستقر ومتحضر يستطيع رد التحديات الخارجية، والتركيز على العمل والإنتاج وتحقيق التقدم في الداخل.

والجدير بالملاحظة أن الإسلام قد حارب منذ البداية نزعة التعددية القبلية في المجتمع العربي، وحذر من الخضوع لقيم البداوة غير الإيجابية، وقد قال النبي العربي الكريم عن نزعة التفاخر القبلي: «دعوها فإنها منتنة». غير أن النزاعات القبلية والشعوبية في تاريخ العصور الإسلامية التالية أعادت هذه التعددية غير الصحية إلى التكوين الاجتماعي العربي. والواقع أن كل مخططات إسرائيل والقوى الأجنبية الطامعة تتلخص في إحياء هذه التعددية غير الصحية في المنطقة العربية.

ثالثاً: إن أهم ظاهرة نجمت عن خضوع مناطق الحضر للموجات الرعوية المتبدية هي ظاهرة الانقطاع أو التقطع أو اللااستمرار في حياة الحضارة العربية. فالواقع أن أغلب حركات الازدهار الحضاري العربي قد تم اغتيالها على يد القوى الرعوية الكاسحة ولم يتح لها مجال النمو والنضج الطبيعي، والانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أعلى كما حدث في أوروبا واليابان بالانتقال من الحضارة الزراعية الإقطاعية إلى الحضارة الصناعية الرأسمالية. وهذا ما يفسر في

نظرنا لماذا لم يتحول المجتمع العباسي المزدهر تجارياً إلى مجتمع صناعي رأسمالي. وذهب مكسيم رودنسون، المستشرق الفرنسي، وغيره في تفسير هذه الظاهرة الغريبة تفسيرات شتى غير مقنعة وغير نهائية، وما زال الجدل في أوساط الفكر الاجتماعي التاريخي قائماً حول هذه المسألة.

ذبول غير طبيعي

وتفسيرنا الذي يمكن أن نقدمه هنا، على ضوء الديالكتيك بين المجتمع المتحضر والقوى الرعوية، هو أن المجتمع العباسي المتقدم فكرياً وعمرانياً والمزدهر تجارياً ومهنياً واقتصادياً لم تترك له القوى الرعوية المتخلفة المحيطة به في الصحارى العربية والآسيوية والأفريقية فرصة النمو الطبيعي وإمكانية التراكم الرأسمالي المؤدي إلى الثورة الصناعية، بل أخذت تقطع طرق إمداداته ومواصلاته التجارية ثم انقضت على مراكزه الحضرية ذاتها بالتسرب سياسياً ودينياً إلى مؤسسة الخلافة والحكم، ثم بالانقضاض الحربي المباشر عليه عندما تم تفكيك بنيته الحضارية من الداخل.

فإجماع الدارسين ينعقد على أن عهد الخليفة المأمون يمثل ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فكرياً واقتصادياً وعمرانياً، وهذا الازدهار كان من الطبيعي أن يواصل النماء والتطور والانتقال إلى مراحل أعلى لو احتفظ المجتمع العباسي المتحضر بتماسكه ومناعته الداخلية. فماذا حدث ليفسر كل هذا الارتداد الفكري والحضاري والسياسي في عهدي المعتصم والمتوكل ومن أتى بعدهما... خلال فترة لا تتعدى العقدين من الزمن؟

هل يعقل أن الحضارة العباسية التي بلغت أوج شبابها في عصر المأمون، قد انتكست هكذا بشكل طبيعي نحو الذبول والشيخوخة؟ إن ذلك ضد طبيعة الأشياء. لأن الذبول الحضاري الطبيعي يتطلب عصوراً طويلة متعاقبة، شأنه شأن النمو المتدرج في البداية. فلا بد أن عاملاً قسرياً خارجياً قد اقتحم على التحضر العباسي مسيرته ونموه وتطوره وأعاده خطوات واسعة إلى الخلف.

وهذا واضح تماماً بسيطرة الموجة التركية البدوية على مقاليد المجتمع العباسي في عهد المعتصم الذي كان موالياً للعنصر التركي بتأثير أمه التركية، مما يعني أن الولاء العربي قد ضعف حتى في مستوى الخلافة بتسرب العناصر غير العربية إلى

صميم النسيج المجتمعي في أعلى خلاياه. (ومثل هذا الولاء المزدوج سيكون من أهم أسباب البلاء في تاريخ العرب).

فالذي حدث أن الخلافة في عهد المأمون قد واجهت تحديات العناصر البدوية الأعرابية في الشام والجزيرة، وتحديات العناصر الآسيوية في خراسان وأطراف بلاد فارس، وتوهم المعتصم بعد توليه الخلافة أن الاستنجاد بقوة من المحاربين الأتراك سوف يحمي الدولة، ولم يدرك أن سيطرتهم لن تضر الخلافة والسلطة السياسية فحسب، بل ستؤدي على المدى الأبعد إلى تهديم البناء الحضاري والتقدم الاقتصادي الإنتاجي الذي بدأ منذ صدر الإسلام، وذلك بحكم الطبيعة الرعوية المتخلفة لأولئك المحاربين الأتراك.

الانقلابات الرعوية

وقد خلف لنا الكاتب والمفكر العباسي الكبير، الجاحظ، وثيقة تاريخية هامة عن طبيعة هذه الموجة الرعوية التركية التي هيمنت على عاصمة الخلافة ومراكزها الأخرى عندما قال في رسالته الشهيرة عن الترك: «الترك أصحاب عمد (خيام) وسكان فياف، وأرباب مواش وهم أعراب العجم... فحين لم تشغلهم الصناعات والتجارات والطب والفلاحة والهندسة، ولا غرس بنيان، ولا شق أنهار ولا جباية غلات، ولم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل وطلب الغنائم وتدويخ البلدان... وصار ذلك هو صناعتهم وتجارتهم ولذتهم وفخرهم وحديثهم وسمرهم».

إن الطبيعة المحاربة غير الإنتاجية وغير التحضرية لهؤلاء واضحة في رسالة الجاحظ المعاصر لهم ولتلك الفترة. ويلخص الدكتور شوقي ضيف في كتابه «العصر العباسي الثاني» ملامح هذا الانقلاب الرعوي في المجتمع العباسي بقوله: «وكان جمهور هذا الرقيق (التركي) بدواً جفاة فكانوا يركبون الخيل ويركضونها في الشوارع، فتطأ بعض الشيوخ والأطفال والنساء، مما اضطر المعتصم أن يبني لهم سامراء شمالي بغداد».

ويمكننا أن نضيف إلى وصف الدكتور شوقي ضيف، بلا مبالغة، أن الذي وطئته خيل البدو الأتراك لم يكن أهالي بغداد فحسب، وإنما مستوى التحضر العربي الإسلامي في ذلك الوقت ودرجة النمو الاقتصادي التجاري والمهني

الإنتاجي في الدولة العباسية.

وأي مؤرخ اجتماعي يتصدى لمحاولة تفسير عدم تطور المجتمع العباسي من مجتمع تجاري مهني مزدهر إلى مجتمع صناعي رأسمالي (بالمعنى الاقتصادي المحض للرأسمالية وليس بمعناها الإيديولوجي السائد حالياً)، لا بد له أن يقف طويلاً أمام مثل هذا التقطع الحضري والإنتاجي الذي تسببه الموجات الرعوية للمجتمعات العربية وتترك بصماتها وترسباتها واضحة في تكوينها الاجتماعي الحضري والإنتاجي لأمد طويل.

وفي تجربة تاريخية مماثلة بلغ المجتمع العربي في الشام ومصر درجة متقدمة من التحضر والإنتاج التجاري والمهني والفني أواخر العصر المملوكي عندما امتص الموجة المملوكية وعربها إلى حد معين، وحضّر عناصرها إلى درجة ملحوظة. وكان من المحتمل أن يشهد المجتمع العربي في مصر والشام في تلك الفترة تحولاً اقتصادياً وحضارياً هاماً بالانتقال من المرحلة التجارية المزدهرة مع الجمهوريات الإيطالية كجنوة والبندقية، إلى المرحلة الصناعية التي كانت أوروبا على وشك الانتقال إليها.

غير أن هذا المجتمع العربي المتحضر اقتحمته الموجة الرعوية العثمانية القادمة من سهوب آسيا الصغرى بالغزو المباشر، فقطعت استمراريته الحضارية ونموه الاقتصادي والإنتاجي، كما فعلت الموجة التركية الأولى في عهد المعتصم بالمجتمع العربي بالعراق والمشرق. وحادثة قيام سليمان القانوني، السلطان التركي، بإجبار أفضل المهنيين المصريين والشاميين على ترك العمل بمدنهم العربية والرحيل في ركابه إلى اسطنبول، أشهر من أن تعرّف. فضلاً عن حمله أرقى المقتنيات والآثار والأدوات من القاهرة ودمشق وحلب إلى عاصمته.

إن هذا التقطع الحضاري والبشري في حياة المجتمعات العربية ليس بالحدث السهل، ولم يتم تجاوز آثاره بعد. وهو تقطع مضاعف في وقت واحد: تقطع زماني تاريخي كما أشرنا، وتقطع مكاني جغرافي بفعل الفراغات الصحراوية الهائلة بين البلاد العربية. فازدواجية الولاء، وتعددية العناصر، وتدني مستوى الإنتاجية، في العمل والحضارة، والمفارقات القائمة في النسيج المجتمعي العربي بين أعلى مستويات التحضر، وأدنى مستويات التخلف بشكل غير متجانس... كل ذلك ما زال فاعلاً فعله وتاركاً آثاره، فيما يتعلق بمدى تماسك المجتمعات العربية ضد

الأخطار التي تهددها، ومدى فاعليتها الإنتاجية وقدراتها الحضارية بالنسبة لتحدي التنمية والبناء الداخلي.

وأخيراً فإن هذه القراءة التاريخية، أو بالأحرى إعادة القراءة في ضوء هذا التحليل، تمكننا في تقديري من استخلاص نتائج سياسية على قدر كبير من الأهمية ليس بالنسبة لماضينا فحسب، وإنما بالنسبة لحاضرنا أيضاً ولكيفية تصحيح مساره في ضوء الحقائق المعرفية القائمة لا في ضوء الرغائب الذاتية والإيديولوجيات على اختلافها التي لا يمكن لأي منها تحقيق تغيير يذكر إلا بعد التصالح مع تلك الحقائق المعرفية، ووعيها وعياً علمياً ونقدياً.

فإلى أي مدى، على سبيل، المثال عاش العرب وخبروا تجربة الدولة الثابتة والقائمة والمستمرة والمتوحدة في تاريخهم؟

وإذا كانت الدولة هي مدرسة السياسة كما هو الحال في واقع الأمم.. فإلى أي حد خبر العرب ممارسة السياسة بأنفسهم في ظل انقسامهم التاريخي بين مجتمعات حضرية يحكمها المماليك الأغراب... ومجتمعات قبلية ورعوية تمثل النقيض لنظام الدولة الثابتة والمنتظمة؟

وفي ضوء ذلك إلى أي مدى يمثل المجتمع المديني العربي، المتحضر والمستقر، القاعدة الممكنة لنشوء المجتمع المدني، فلا مجتمع مدنياً بلا مجتمع مديني ثابت ومتقدم، ولا ديموقراطية بالتالي بلا مجتمع مدني يرسي أسس المواطنية المتكافئة بين الجميع أولاً، تطوراً وتدرجاً إلى تحقيق الديموقراطية.

هذا مع العلم أن المجتمع المديني العربي، بأفكاره ونظمه، يتعرض حالياً لاجتياح القوى الريفية بإيديولوجيتها الأصولية المتشددة، بعد أن تعرض لسيطرة العسكر في حقبة قريبة سابقة، وكأن التاريخ يعيد نفسه بالنسبة للمدنية العربية التي انتقلت من سيطرة البادية إلى سيطرة الريف مما يجعل نقد ابن خلدون للمجتمع المديني العربي ما يزال قائماً عندما قال في مقدمته: «إن أهل الحاضرة عيال على غيرهم في المدافعة والممانعة»... وذلك يعني بلغة عصرنا عجز القوى المدينية العربية عن تعبئة نفسها سياسياً والدفاع عن ذاتها تجاه القوى غير المدينية... وهذه ظاهرة نجد مصداقها اليوم في أحداث الجزائر وفي أحداث الصعيد المصري بريفه التقليدي على وجه الخصوص، كما نجدها في وصول عدد من القوى الريفية إلى الحكم في أكثر من بلد عربي وإسلامي...

وبطبيعة الحال فهذا مجرد طرح سريع ووجيز لبعض العناوين كنموذج لهذه القراءة السياسية المعاصرة التي يمكننا القيام بها إذا أجرينا تلك الإعادة لكتابة تاريخنا السياسي والعوامل المجتمعية المرتبطة به. وذلك ما يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من المعالجات، ومن زوايا تتجاوز التاريخ إلى السوسيولوجيا المغذية لحركته، وذلك ما تتناوله المعالجة التالية.



(٣)
نحو سوسيولوجيا سياسية عربية تُرشّد العمل السياسي

«الثوار القائمون بتغيير المنكر من العامة والفقهاء... يعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر..».

عبد الرحمن ابن خلدون/المقدمة

«... أو ما في معناها بطبيعة الحال (عصبية القبائل والعشائر) من قوى اجتماعية ـ سياسية فاعلة. وهو ملحظ ما زال منطبقاً على حركات التغيير العربية والإسلامية المعاصرة... حيث تندفع هذه الحركات ـ كأسلافها من العامة والفقهاء ـ إلى الثورة والانقلاب بأي ثمن من التهلكة لذاتها ولمجتمعاتها، دون إدراك معادلات القوة الفاعلة وآلياتها في الواقع العربي والدولي...».

المؤلف/تكوين العرب السياسي



نحو سوسيولوجيا سياسية عربية
تُرشّد العمل السياسي

العوامل الفعّالة المؤثرة في الواقع السياسي العربي: رسمياً وشعبياً، أنظمة ومعارضة، قطرياً وقومياً؛ هي بطبيعة الحال عوامل عديدة ومتشابكة، خصوصاً في هذه المنطقة الحساسة من العالم: سواء، ما نبع منها من الداخل العربي ذاته، على مختلف مستوياته وأنحائه، أو ما صدر عن القوى الخارجية على اختلافها، بما لها من مصالح متجذّرة في المنطقة العربية واهتمام بالغ بموقعها الاستراتيجي.

وقد تركّز جلّ اهتمام الخطاب السياسي العربي على هذه العوامل الظاهرة، والمباشرة دون الالتفات بدرجة وافية إلى عامل أشد خطورة في تقديري من هذه العوامل لكونه التربة العامة، والبنية التحتية المستديمة حتى الآن، التي تتغذّى منها وتستند إلى طبيعتها مختلف العوامل المذكورة في تأثيرها العميق على الصيرورة السياسية العربية ومسلكياتها وتجلياتها... أياً كانت طبيعة الأنظمة والإيديولوجيات المرحلية الطافية على السطح.

ذلكم هو عامل السوسيولوجيا السياسية العربية بجذورها المجتمعية والتاريخية والجغرافية المختلفة وقابليتها العميقة لتقرير كيفية تأثير تلك العوامل في المشهد السياسي كله، وهو عامل من المحال توظيفه لخدمة توجهاتنا السياسية ما لم نفهمه قبل كل شيء ثم ننظر في كيفية إصلاحه.

إن الأحداث الكبرى، والهزائم والانعطافات الرئيسية، رغم تكررها وتواترها ترد ـ ببساطة ـ تارة إلى الرجعيين، وتارة إلى الانفصاليين، وتارة إلى الثوريين، وتارة إلى الدينيين، وأحياناً إلى هذا الحاكم الفرد أو ذاك، أو حتى إلى واقعة أو

مقابلة مفردة أجراها بشكل أو بآخر (وهي الحالة الذهنية ذاتها التي ترد معظم مصائب المسلمين السياسية في صدور الإسلام إلى شخص غامض اسمه عبدالله ابن سبأ وقدراته الغرائبية المدهشة على اللعب بمقدرات أمة بكاملها)... هذا مع تكرار الحديث المعاد الذي لا يحتاج إلى إيضاح أو إثبات عن دور الاستعمار والأمبريالية والصهيونية والمطامح السلطوية الفردية للحكام، وهي عوامل وظواهر وقوى ومصالح ستفعل فعلها طالما وجدت التربة قابلة لتأثيرها، وتحمل من الترسبات والبنى ما يساعدها على ذلك.

ومن تحصيل الحاصل في الواقع وتفسير الماء بالماء دوران الخطاب السياسي حول هذه العوامل في حد ذاتها، وبمعزل عن طبيعة القاعدة السوسيولوجية العامة القابلة للانفعال بها، هذا الانفعال العميق المتصل زماناً عبر حقب عديدة مهما تبدلت عناوينها السياسية، والممتد مكاناً بمختلف الأقطار العربية، ما انشغل منها بإسرائيل وما نأى لبعده عنها، ما خضع للاستعمار وما لم يخضع، ما أزّمته الثروة وما أزّمته الثورة، أو الفقر، ما سبق إلى درب التطور والنهضة، وما بدأها لاحقاً...

إذن لا تقتصر الإشكالية على الاستعمار (ونظائره)، وإنما تردّ أيضاً وبدرجة أخطر إلى القابلية للاستعمار (ونظائره)، إذا شئنا استعارة الملاحظة الحصيفة لمالك بن نبي. إذ ليس بمقدور العوامل الخارجية ـ من استعمار وغيره ـ أن تمارس كل هذا التأثير العميق والمتواصل لو لم يكن في التكوين المجتمعي السياسي للعرب ما يمدها تباعاً بأسباب ذلك التأثير وذرائعه ومداخله. ولا بد من التذكر أيضاً أن التأزم والتجزؤ السياسي الداخلي قد بدأ في تاريخنا القديم والدولة الإسلامية من أقوى دول العالم، وليس ثمة من امبريالية وصهيونية بعد، عندما تقاتل العراق مع الشام، وانفصل المغرب بدولته، وقامت الدولة الأموية في الأندلس، واستقلت مصر بكيانها، وعادت البوادي في الجزيرة العربية والهلال الخصيب إلى سابق عهدها في اللادولة.

إذن فهذه «القابلية»... القابلية السوسيولوجية العامة بعناصرها... القابلية للتدخل الأجنبي، القابلية للدكتاتورية، القابلية للتشرذم والتفكك، القابلية للخرافة والوهم والتصورات المتضخمة وغيرها من القابليات، ما ورث منها وما تولد بفعل العصور الحديثة من رحم ذلك الإرث، هي في تقديري المدخل الأهم للفكر والبحث السياسي العربي إذا شاء الشروع في بداية حقيقية وجادة لمعالجة

الإشكالات النظرية والعملية التي يواجهها، وتواجهها السياسة والأمة معه.

وهذا ما أزعم أن مشروعي البحثي يحاول مقاربة بعض جوانبه كتوجّه عام بغضّ النظر عن الإصابة والخطأ في مفردات نتائجه واستنتاجاته وطروحاته، إذ غاية ما أطمح إليه هو تعميق الاهتمام واستمرار النقاش حول هذه المسألة أملاً في تضافر العقول العربية، والوعي العربي الإسلامي المتجدد لتحقيق الاختراق المعرفي والفكري المنشود لهذا الجدار الذي بقي شبه مسدود في أفق الثقافة السياسية العربية العامة، ومن ضمنها الإيديولوجيات والطوباويات العربية قديمها وجديدها، وقدر لا يستهان به من بحوث السياسة العربية التي لم تقصّر في دراسة قوانين السياسة وظواهرها ومؤسساتها ومفهوماتها العامة، لكنها في غمرة تركيزها على هذا «العام»... «العام» العالمي والأممي، فاتها التركيز بشكل واف على «الخاص»... «الخاص» العربي مجتمعياً وتاريخياً وجغرافياً واقتصادياً وغيره، من حيث تموضعه المتفرد، أو من حيث نوعية اندراجه المتميز ضمن ذلك «العام» من تجارب الأمم والإنسانية.

وهذا ما دفعني إلى التركيز في هذا البحث، وربما بإلحاح، على جوانب الخصوصية العربية، باعتبارها «الحقيقة الغائبة» في الفكر السياسي والاجتماعي العربي. وهي خصوصية مثقلة بالأعباء كما أبنت، وليست خصوصية تفاخر أو انغلاق كما قد يفهم. ولعلنا نلمح جوانب من هذا الإرث المثقل في واقعنا السياسي، ليس في التراجعات السياسية الكبرى فحسب، وإنما فيما وراءها وفي جذورها وأسبابها من قصور في الأداء السياسي العام إنْ على صعيد الإدارة اليومية لمختلف قطاعات المجتمع ومؤسساته وخدماته، أو في كيفية التعاطي بين الأطراف العربية كافة، شعبية ورسمية، بالإضافة إلى طبيعة التعاطي السياسي العربي العام مع العالم أجمع.

وتزداد خطورة هذه الظاهرة، عندما نلاحظ أن أنظمة الاستقلال الوطني كانت الأكثر عجزاً في هذا الأداء وهذا الاختبار، سواء من حيث الكفاءة أو من حيث الأمانة، رغم قيامها على قطاعات تنتمي إلى القاع السوسيولوجي العربي، بل ربما لكونها تنتمي إلى هذا القاع، الذي لن يحسن الأداء السياسي إلا إذا تغيرت بنيته في تطور حضاري شامل وطويل الأمد. فليس ثمة من حلول سحرية في الأفق القريب.

وليس من المبالغة القول إن القصور في الأداء السياسي العربي العام المتأتي عن طبيعة السوسيولوجيا العربية كان «كعب أخيل» في بنيان النهضة الحديثة من محمد علي إلى عبد الناصر، فضلاً عن كونه مقتلاً أساسياً من مقاتل الحضارة العربية الإسلامية، من الفتنة الكبرى في صدر الإسلام إلى سقوط الحواضر الكبرى دون مقاومة تذكر في يد **العسكر الرعوي**، عصراً بعد آخر، تلك الحضارة التي وصفتها في هذا البحث بأنها حضارة جميلة وغنية وخصبة في عطائها لكنها (عانت من فقر دم سياسي).

هل أتحدث عن «حتمية» عندما أشير إلى هذه الأنيميا السياسية في حضارتنا، وفي نهضاتنا الحديثة؟ لم يعد العلم المعاصر مؤمناً بالحتميات. لكنها عوامل موضوعية إن وُجدت سببت، وإن تغيرت تغيرت نتائجها، ففي التحليل النهائي ثمة خصوصية سوسيولوجية عربية في غاية الخطر والتجذّر والتشابك والتشعب متأتية تاريخياً عن فرادة الموضع الجغرافي للداخل العربي بتقابلاته وتجاذباته وتناقضاته وجدلياته الخاصة به، وما نجم عن ذلك من تكوينات وبنى مجتمعية عصبوية ما زالت تفعل فعلها في النسيج والسلوك المجتمعيين العربيين إلى اليوم، وكذلك عن فرادة الموقع الجغرافي وتعرضه المتواصل للمؤثرات الخارجية.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون والمقريزي في القديم، وعلي الوردي وجمال حمدان في الحديث، كانوا نماذج بارزة بين نماذج أخرى للاهتمام بدراسة هذه الخصوصيات السوسيولوجية العربية، من حيث مدلولاتها الفكرية والنظرية العامة، إلا أنهم ظلوا «استثناء» لقاعدة الثقافة السياسية العربية العامة، قديمها وحديثها، التي ظلت منجذبة في إجمالها إما إلى الجدل الكلامي للفرق الدينية ـ السياسية وما نجم عنه من تحزبات مذهبية، وإما إلى الحماس النضالي الوقتي ضد القوى المعادية، وإما إلى النزوع الإيديولوجي والطوباوي إلى مثاليات السياسة الواعدة بمعزل عن واقعها الخشن الوعر، المتفلت والعصي على التطويع ـ حتى الآن ـ لأي من تلك المثاليات: ما طرح منها بقوة الروح الدينية منذ صدر الإسلام، أو ما طرح منها بقوة الروح الوطنية أو القومية أو الطبقية أو الديموقراطية في عصرنا.

وما تزال الصورة في عمومها، كما أوجزها ابن خلدون عن أولئك «الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، (الذين) يعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا

المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر». . . أو ما في معناها بطبيعة الحال من قوى مجتمعية تعبوية فاعلة بلغة عصرنا، وإن كانت عصبية القبائل، والطوائف بالمناسبة، ما زالت كما تركها ابن خلدون في البنية السوسيولوجية الاجتماعية والسياسية العربية رغم ما تلحفت به من أردية التحديث وأزيائه التي لم تثبت، وغيرتها تلك العصبيات بين موسم سياسي وآخر، إلى أن عادت إلى الظهور حاسرة من جديد في اتحادات القبائل والطوائف ومجالس إداراتها. (كما رأينا مؤخراً في عدد من البلاد العربية).

وهذه الظاهرة في حد ذاتها، تبرر من الناحية المنهجية مشروعية العودة إلى التاريخ والبحث التاريخي وهمومه في ميدان السوسيولوجيا السياسية العربية، فإذا كان الواقع المعاصر الحي ما يزال تاريخياً، فهل من تثريب على الباحث إذا عاد إلى الحفر في طبقات التاريخ، أو في أثرياته للإمساك بخيوط الحاضر، وذلك ما قد يضيق به قارىء هذا البحث إذا لم يأخذ في اعتباره هذا الاعتبار، المتضمن ضرورة إعادة قراءة تاريخنا لكتابته من جديد.

بقي أن أعود بنظرة الطائر إلى محطة أساسية في استجلاء هذه الخصوصية التاريخية العربية، وذلك في الفقه الإسلامي قرآناً وسنة المتعلق بفقه البداوة والحضارة والأعرابية والتعرّب.

إن رؤية سوسيولوجية إسلامية في غاية النفاذ والوضوح لخصوصية التكوين المجتمعي والسياسي العربي يمكن تلمسها في النصوص القرآنية والنبوية والصحابية في ضوء جدلية البادية والحضارة وتجلياتها في العلاقة الوثقى بين الديني والمديني والمدني في الإسلام.

وذلك ما حاولت تبيان بعض أبعاده في فصلين من الكتاب الثاني في هذا المشروع البحثي الموسوم (التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام) كما أوجزته في الكتاب الأول: «**تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**».

ومن المؤسف أن هذا الفقه الحضاري الذي تجلى في الحركة الإسلامية الأولى سرعان ما أغفل في الفقه الإسلامي العام، ربما لغياب نزعة الفكر الاجتماعي الواقعي في تلك العصور وخاصة في ثقافة الفقهاء، وإن امتد بعض الشيء في الفقه المالكي المستقى مباشرة من فقه الرسول والصحابة في الحواضر الحجازية ذات الوعي الواقعي التاريخي بهذه الإشكالية.

ولو أن هذا الفقه الحضاري استمر حياً ومطبقاً عندما جلب المعتصم العسكر الرعوي التركي من البادية الآسيوية إلى قلب الحضارة العربية الإسلامية وحكّمهم فيها، لأمكن تجريم وتحريم هذا العمل دينياً. فالإسلام الذي لم يقبل بإيمان بدو العرب وإن أعلنوا إسلامهم، وخلفاؤه الذين لم يولوا أحداً من أهل الوبر على أهل المدر، حسب نصيحة عمر، ما كان له أن يقبل بعد قرنين ونيف من ازدهاره الحضاري زعامة «بدو العجم» كما وصفهم الجاحظ لحاضرته ودولته. وإذا كانت هذه الحاضرة قد نبذت عملياً هذه العناصر الرعوية إلى خارجها في سامراء، برغم المعتصم كما أرخ الطبري وغيره، فإن الفقه الحضاري الذي كان من الممكن أن يحرم تحكيمهم في قلب السلطة، قد أغفل مع الفقه السياسي الذي تجمد تنظيراً وتقنيناً وتنظيماً بعد أن طغت على مبادئه وقائع السوسيولوجيا المجتمعية العربية وعصبياتها وأخرجته من مجرى التطبيق. والواقع أن غياب هذين النوعين من الفقه الحضاري وتوأمه السياسي من العوامل التي ساعدت على تبوُّؤ العناصر الرعوية الأعجمية مقاليد السلطة في الإسلام وحواضره من ترك المعتصم إلى السلطة العثمانية. إلا أن هذا الفقه الحضاري مع ذلك مثل المصدر الأساسي لأهم فلسفة عربية في التاريخ والاجتماع لدى ابن خلدون... وانطلاقاً من هذين المصدرين الأصوليين النظريين (الفقه الحضاري ومقدمة ابن خلدون) وباستقراء خصوصية الواقع المجتمعي العربي، يمكن أن تكتسب الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي إسلامي منطلقها الحقيقي التعاطي مع قضايا الحاضر وإشكالاته وصولاً إلى تأسيس علم اجتماع سياسي عربي على وجه الخصوص وهي دعوة تكررت في أوساط المفكرين العرب، ونبتت في ظلها بذور بحثية وفكرية عدة، وإن لم تتحول بعد إلى حقيقة ثقافية صلبة لا في الفكر العربي، ولا في الوعي العربي العام، اللذين يمكن القول، إن أخطر نقاط ضعفهما في القديم والحديث، غياب التحسس بأهمية واقعهما المجتمعي في خصوصيته ومدى تأثيره على المصير العربي كله.

بعد هذا الإيضاح لطبيعة المشروع البحثي وأبعاده ووجهته، أود أن أعرض بتلخيص أوجز لبعض المسائل المنهجية في هذا المشروع:

أولاً: كما تبينّ هو بحث في تحليل ونقد الواقع المجتمعي ـ التاريخي ذاته، وليس دراسة في البنى العقلية، أو الفوقية، الناجمة عنه، إلا بقدر ما تكشف عن ذلك الواقع. فعلى أهمية البنى الذهنية لا بد من دراسة الواقع ذاته المولِّد لتلك البنى في الأصل.

ثانياً: إني غير معني في هذا البحث بالمجادلة حول أولوية العامل الجغرافي، أو التاريخي، أو الاقتصادي أو غيره بشكل مطلق وفي كل الحالات. إني معنيٌّ فقط ـ بمدى تأثير أي عامل من تلك العوامل الموضوعية في الحالة العربية في زمان محدد ومكان محدد وهذا ما تتطلبه دراسة الخصوصية. إن عامل الجفاف المناخي مثلاً يعتبر عاملاً نسبي التأثير في بيئات وفيرة المياه كأوروبا وآسيا الموسمية، أما في البيئة العربية فإنه مسألة حياة أو موت للحضارة والدولة بل وجميع الكائنات الحية. كما أن الفراغات الصحراوية الهائلة كمثال آخر قد جزّأت المنطقة العربية عمرانياً وبيئياً كما لم تتجزأ أية منطقة متقاربة أخرى في العالم؛ هذا فضلاً عن حيلولتها دون نشوء نظام إقطاع حقيقي فيها لغياب الزراعة الكثيفة الممتدة اللازمة لتنامي الإقطاع. فلا طائل من البحث إذن في الجغرافيا أو غيرها بشكل مطلق، ولكن أين تؤثر وكيف تؤثر؟ فالمناهج المطلقة كالأحكام المطلقة تبتعد عن الحقائق المتعينة الملموسة التي تمثل غاية البحث العلمي.

ثالثاً: فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي على وجه التحديد، تصور بعض ناقدي هذا المشروع أني أغفلت أثره، بالنظر لأني حاولت إبراز بعض العوامل المهملة الأخرى ـ كالجغرافيا مثلاً كما تقدم؛ والواقع أن إشارات كثيرة قد تضمنها المشروع حول الصراع الاقتصادي في المنطقة خاصة بين النمطين الرعوي والحضري.

وخلاصة ما يمكن قوله بهذا الصدد: إن الفرضية الاقتصادية الماركسية بشأن الصراع الطبقي كعامل أساسي ليست بذات أولوية في بُنية المنطقة العربية، ومن أراد البحث عن هذه الفرضية بالذات كأساس فلن يجدها، لأنها ببساطة غير صحيحة في تقديري.

إن عامل الصراع الطبقي وارد لكنه متضمن في تناقضات وصراعات اقتصادية، وهي عامل الصراع الاقتصادي القبلي وعامل الصراع الاقتصادي النمطي (بين نمطي الإنتاج الرعوي والحضري).

وسأسلط المزيد من الضوء على هذه الخصوصية الاقتصادية العربية في القسم الأخير من هذه المعالجة، بعد قليل.

رابعاً: كما سبقت الإشارة، فمفردات النتائج والفرضيات في هذا البحث هي بدايات ومنطلقات ونماذج، لتعميق هذا التوجه البحثي العام في موضوعه وهي

قابلة للتعديل والتصحيح إذا اقتضت القرائن العلمية، ولا تمثل بطبيعة الحال أية «دوغمائيات» أو أحكام نهائية.

* * *

وأخيراً، أود بإيجاز شديد، أخشى أن يكون مخلاً، التطرق إلى هيكل المضمون العلمي لهذا المشروع وأبرز طروحاته، للتذكير فقط بأهم ما يتضمنه:

. . . إن المنطقة العربية:

(أ) على قاعدة جغرافية تجزأت مراكزها الحضرية المأهولة بالصحارى الشاسعة التي تخترقها هيكلياً في العمق، وتجعل منها جزراً عمرانية وكيانات سياسية متباعدة، مما أعاق تواصل الحضارة واستمرار الدولة (على عكس الظاهرة الصينية، مثلاً، حيث أتاحت القاعدة الحضرية النهرية المترابطة للإقليم الصيني فرصة أفضل لتواصل قاعدة الحضارة وتنامي الدولة الموحدة فوق تلك القاعدة ضمن دائرة متطابقة بين الحضاري والسياسي)، . . .

(ب) وفي موقع جغرافي منفتح ومنبسط، جعلها في الوقت ذاته، عرضة للغزوات والمؤثرات الخارجية المخلخلة دون توقف، مما أضاف تقطعاً تاريخياً زمانياً إلى تقطعها المكاني الجغرافي في تواصل الحضارة واستمرار الدولة؛ كما حرمها من العزلة التاريخية الضرورية لعملية التخمّر والنضج القومي اللازم لرسوخ أي كيان قومي متماسك ومنسجم دون اختراقات رئيسية غريبة في بنيانه (كما أتيح لليابان - مثلاً - في موقعها القصي)، . . .

(ج) وفوق بُنية مجتمعية عانت التجاذب طويلاً بين الاستقرار الحضري والترحل الرعوي، وقامت أساساً على الوحدات القبلية المتنافسة والمصطرعة اقتصادياً وسياسياً، والمعرضة بُناها لمزيد من التجزؤ والتشرذم العشائري، (على عكس البنى الزراعية والمدينية في أوروبا الغربية وآسيا الموسمية التي كانت تتجه تاريخياً نحو المزيد من الاندماج والتوحّد في بنى أكبر بالتدريج)، . . .

(د) ومن خلال خصوصية اقتصادية لم يتتابع فيها ظهور نظم الإنتاج بتدرج تاريخي متصاعد نظاماً بعد آخر، بل تعايش وتصارع فيها لزمن طويل جداً نمط الإنتاج الرعوي، ونمط الإنتاج الحضري دون انتصار حاسم لنمط على آخر في عملية التطور الاقتصادي التاريخي الأمر الذي جمّد التناقضات الطبقية والإنتاجية

داخل كل نمط وحال دون تطورهما الذاتي الطبيعي جاعلاً من التباين بينهما التناقض الأساسي للبنية الاقتصادية العامة في المنطقة التي ظلت بدورها متأرجحة في نموها التاريخي تحت ضغط العاملين معاً دون حسم، حتى دخولها طرفاً في الدورة الرأسمالية الحديثة بنمطيها معاً. . .

(ح) وعليه، فإن الحديث عن دورة خلدونية سياسية متكررة وغير حاسمة على المدى الطويل في نشوء الدولة وانحلالها، يجب أن يصحبه تنبه مماثل لدورة اقتصادية متكررة وغير حاسمة أيضاً بين نمط الإنتاج الرعوي ونمط الإنتاج الحضري على المدى التاريخي، حيث كانت قوى النمطين تتبادل مواقع السيطرة اقتصادياً بموازاة الدورة السياسية الدولوية. وهذه خصوصية اقتصادية لم تشملها مدارس علم الاجتماع الغربي فأغفلتها الإيديولوجيات العربية.

هكذا كانت التجليات المختلفة من سياسية واقتصادية وقيمية للجدلية الأساسية في المنطقة بين القوى الحضرية والقوى الرعوية التي لم تقتصر على قوى الداخل العربي فحسب، وإنما شاركت فيها بشكل حاسم ومصيري قوى البوادي الأعجمية من السهوب الآسيوية، هكذا كانت هذه التجليات المتداخلة والمعقدة، والتي لم تشبع اهتماماً وبحثاً بعد؛ تعطي خصوصية لسوسيولوجية هذه المنطقة وتاريخها، حيث توازنت هاتان القوتان فيها بشكل جدلي دقيق وشديد الحساسية بين أعرق وأقدم مراكز التحضر في العالم وأجدب مناطق البداوة في مكان واحد؛ كما لاحظ علي الوردي، فلم تكن هذه المنطقة أساساً كتلة حضرية متصلة واحدة تقع الصحارى على أطرافها كأوروبا أو الصين؛ كما لم تكن مجرد امتداد صحراوي دون مراكز حضرية مؤثرة كالبوادي الآسيوية المجدبة، فكانت هذه التركيبة الثنائية والمزدوجة، الدقيقة الحساسة، في أساس تكوينها مجتمعياً ونفسياً وسياسياً وقيمياً كما أبان الوردي في دراسته لشخصية المجتمع العراقي أكثر المجتمعات العربية عرضة لهذه الجدلية في جانبيها بين تأصّل المركزية الحضرية الحضارية والدولوية، وتناوب الموجات الرعوية المناقضة لها سواء من الداخل العربي، أو الخارج الآسيوي وهي الأخطر والأشد وطأة.

عبر هذا التكوّن التاريخي، تحددت الظواهر الأساسية التالية في حياة العرب السياسية:

١ ـ ظاهرة تقطع استمرارية الدولة؛ والتأرجح بين وضعية الدولة واللادولة في

تجربة العرب التاريخية. حيث كانت القطيعة المكانية وهي الأساس الجغرافي التاريخي لكثير من مظاهر التجزئة السياسية العربية الحالية تحول دون تخلقها في جسم عضوي عمراني متصل، وفي نسيج دولوي متصل الحلقات المؤسسية والإدارية والسلطوية المحلية. ولم يحدث في تاريخ أي كيان سياسي أن ترحل مركزه بالكثرة التي حدثت في الكيان الإسلامي بدءاً بالمدينة المنورة وانتهاء باسطنبول، حيث تضافرت القطيعة الزمانية التاريخية الناجمة عن الاجتياحات الخارجية أو الداخلية المتكررة لتؤدي من ناحيتها إلى ترحل الدولة من منطقة إلى أخرى وافتقادها نموها الدولوي التراكمي المركزي مرحلة بعد أخرى في تقطع تاريخي متتابع.

وحيث إن معايشة الدولة بصورة متصلة تاريخياً، والتمرس بإدارتها وقيادتها واكتساب الخبرة بفعالياتها ومتطلباتها النظامية والبنائية، فكرياً وعملياً، هي مدرسة السياسة لأية أمة، ولا يمكن تصور ممارسة سياسية جماعية متراكمة ومنتظمة وناضجة خارج الدولة، فإن معنى ذلك أن العرب افتقدوا مثل هذه الخبرة ضمن هذه المدرسة السياسية العملية على المدى الطويل، ولم يبدؤوا بممارستها جمعياً، إلا مع تكون دولهم الوطنية، وهي حقيقة تاريخية لا مفر منها سواء نظرنا إلى هذه الدولة كتجزئة استعمارية أو كنتاج تاريخي. والحقيقة أنها مزيج من العاملين. . . هذا من حيث تجربتهم مع الدولة ككيان مؤسسي عام.

٢ ـ أما تجربتهم المباشرة مع السلطة ـ والسلطة غير الدولة ـ فإنها لم تكن أيضاً ذات تراكم إيجابي متصل الحلقات. فقد اتخذت تجربتهم مع السلطة الحالتين التاليتين، في غياب سلطة مركزية موحدة وشاملة:

إما. . .

أ) خضوعهم للزعامات المحلية التقليدية المحدودة ضمن بناهم العصبوية الصغيرة المتفرقة كالعشائر والطوائف والمحلات، وهي سلطات تقوم على العصبيات القرابية وتفتقد معايير الكفاءة الإدارية (التي كانت تشترط مثلاً في اختيار البيروقراطية الصينية أو الساموراي الياباني).

ب) أو خضوعهم في الأقاليم الحضرية والنهرية للسلطة العسكرية المملوكية الغريبة عنهم، حيث تحدد الدور التاريخي لهم كرعية وللمماليك كحكام. وكان مستغرباً حكم الأهالي لأنفسهم إلى ما بعد الغزو النابليوني لمصر، والجلاء التركي

عن العراق. هذا في أعرق إقليمين حضاريين، ناهيك بما قلّ عنهما.

وهي ظاهرة تاريخية متطاولة بدأت منذ رمزت سامراء للعسكر الرعوي المتغلب ورمزت بغداد للحاضرة الأهلية المغلوبة على أمرها، في الربع الأول للقرن الهجري الثالث فنشأت شبكة من العلاقات المقلوبة بين المجتمع الأهلي الحضري والسلطة المتغلبة في السياسة والثقافة والإنتاج.

حيث كانت القوة الرعوية المنشأ تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة ومواردها المادية والقيمية، بينما كانت الحاضرة تنتج الحضارة ومواردها ولا تصنع السلطة. وهي شبكة من العلاقات المقلوبة تم إيضاح أبعادها المختلفة في مواضعها.

ولعلها من أقسى مفارقات التاريخ، أن الحواضر العربية التي ضبطت بواديها العربية في صدر الإسلام ووظفت قواها لخدمة مشروعها الحضاري الكبير في الفتوح، قد وقعت بعد قرنين ونيف وهي في عنفوانها الحضاري تحت سيطرة البداوة الأعجمية الآسيوية لألف سنة أخرى، بالنظر لضعفها العسكري والسياسي وعجز بناها المدينية عن الدفاع عن ذاتها.

٣ ـ وهذا يضعنا وجهاً لوجه مع أزمة المجتمع المديني العربي إلى يومنا هذا حيث ما زال يعاني من عجز فادح في تعبئة ذاته سياسياً في وجهات العصبيات غير المدينية.

ويلاحظ ـ في مفارقة عجيبة ـ أن الحواضر والمدن العربية ومجتمعاتها الأهلية المدينية (غير البدوية وغير الريفية) لم تخرج من تحت هذه السيطرة الرعوية إلا بوجود القوة الأوروبية «الاستعمارية» في البلدان العربية، بشكل أو بآخر، حيث أدى الوجود الحمائي الأوروبي للعواصم والمدن العربية ـ عسكرياً أو سياسياً ـ إلى «تحررها» من السيطرة الرعوية التركية أو المحلية من ناحية، وإلى بقاء الريف في تلك الفترة تحت سيطرتها المستمدة من السيطرة الأوروبية الغربية من ناحية أخرى.

والمفارقة أنه في تلك الفترة، ذات الطابع «الاستعماري» تمكنت المدينة العربية ومجتمعها المدني من إنشاء المدارس والجامعات الحديثة، وتطبيق النظم العصرية، وتكوين الأحزاب السياسية «المدينية» ذات اللون الليبرالي، وقاومت الاستعمار ـ وطنياً ـ بمفهوماته الحديثة في الحرية والقومية، وأنجبت العديد من المفكرين المجددين والنهضويين الذين كانوا نتائج تلك الفترة من التفاعل الجدلي مع المؤثرات الغربية.

ولكن ما إن رحلت «القوة» الاستعمارية الحامية، واحتاجت المدينة العربية ومجتمعها المديني إلى «قوة» ذاتية تولّد السلطة وتؤمن الدفاع، حتى انكشف الضعف الذاتي المتأصل من جديد في هذه البنية المدينية العربية، التي سرعان ما تسربت إلى قمة السلطة والقوة فيها العناصر والقوى والعصبيات الريفية ـ من فلاحية وعشائرية وطائفية ـ وهي عناصر ظلت مضطهدة من سادة المدن، ومهملة من جانبهم، ومحرومة من التعليم والتطوير، فأقامت حكمها «الشعبوي» ـ عن طريق الجيش والأحزاب الشعبية ـ على أهل المدن التي اضطرت عناصرها وكوادرها المتعلمة والمؤهلة للهجرة إلى الخارج. وهكذا تم «ترييف» المدينة العربية مؤخراً، بعد «استعمارها» في فترة سابقة، و«بدونتها» سياسياً في عهود أسبق.

والواقع أن المتأمل في طبيعة الحركات السياسية في العقود الأخيرة سيلاحظ أن الجماهير الريفية المضطهدة والمهملة، بعد خيبتها في وعود التحديث «المديني» الليبرالي واليساري والقومي و«التقدمي» بعامة، قد تسلّحت الآن بإيديولوجيتها الدينية الأصلية والأصولية. ففي الريف كان الدين دائماً أصولياً وحاسماً وشعبوياً بسيطاً، لإنهاء التسلط «المديني» «الإعتدالي» وإقامة سلطتها الريفية الأصولية المباشرة. وقد دفعت أنظمة المدينة هذا الثمن الباهظ، لأنها لم تتوجه بإصلاحاتها وتطويراتها قبل فوات الأوان لإصلاح المناطق الريفية، واكتفت بتطوير أحيائها المدينية الراقية، تاركة «أحزمة البؤس والفقر» تحيط بها من كل مكان، إلى أن أحاط بها السيل وأغرقها دون أن تكون لها عصبية مدينية ذاتية تحميها (الملاحظة في الحرب الأهلية اللبنانية أن المجتمعات المدينية هي الوحيدة التي ظلت بلا ميليشيات محاربة).

وهكذا حيث اضمحلت «عصبية» البادية التاريخية مع توطين البدو وانتهائهم كقوة عسكرية بتوفر الأسلحة الحديثة، فإن «عصبية» جديدة قد ظهرت على الساحة السياسية العربية لتمارس دورها في حكم المدينة وعموم البلاد، وهي القوة الريفية الكاسحة التي لم تتوفر لها فرص التعليم والتطوير، ولا الحد الأدنى من العدل الاجتماعي، فاتخذ تسيّسها شكل الرفض السلبي الحاد المطلق أكثر من شكل التعاطي السياسي البنّاء. اللهم إلا إذا أتيح لها دخول العملية السياسية ضمن توازن تشارك فيه القوى المدينية.

ويبقى أن المدينة والبنية المدينية العربية بعامة، لم تستطع ـ بعد ـ أن تولد قوتها المجتمعية التضامنية الفعالة والفاعلة لحكم نفسها بنفسها، ولم تطوّر القوى الريفية

لتحويلها إلى قوة مساندة للمجتمع المديني والمدني. وما زال أهل المدينة العربية، كما قال عنهم ابن خلدون قبل قرون، «عيالاً على غيرهم في الحماية والمدافعة». وجدير بالملاحظة أن «البرجوازية» الحديثة كانت قوى مدينية في الأصل حققت ذاتيتها السياسية قبل قيادة التحول الحديث في أوروبا. (Burg في اللغات الأوروبية مقتبسة من «بُرج» العربية، أي المدينة ذات الأبراج ـ ظاهرة المدن المسوَّرة بالأبراج في القرون الوسطى؛ وعليه، فقد كان من الأدق والأكثر أمانةً للأصل والجذر التاريخي ترجمة مصطلح «بورجوازية» إلى «مدينية» بدل «طبقة وسطى» التي وإن كانت تمثل القطاع الأعظم من سكان تلك المدن الجديدة الناشئة، إلا أنها أدت إلى دلالة إيديولوجية مغايرة).

وبلا شك، فإن التوجه إلى إنشاء مجتمع «مدني» عربي لا يمكن أن يبدأ خطواته الأولى إلا بنمو قوة تضامنية متطورة قادرة على توليد حركاتها وأحزابها ومؤسساتها للدفاع عن قيم ومفاهيم المجتمع «المدني» الذي يمثل الشرط الأساسي لنمو الديموقراطية. وهذه العقدة السوسيولوجية تمثل في تقديري حجر الأساس في مقاربة قضايا المجتمع المدني والديموقراطية، ولن تغني أية معالجات ومقاربات أخرى بشأنهما إذا تم إغفال هذه العقدة المزمنة.

٤ ـ أما إذا انتقلنا من المدينة إلى الدولة المعاصرة، فإن ظاهرة الدولة الوطنية ـ كما تقدم ـ ليست نتاجاً خالصاً للتجزئة الاستعمارية الحديثة في ضوء تعددية الكيانات السياسية منذ قرون. وصحيح أن هذه التعددية السياسية بقيت في الإطار الحضاري الموحَّد لدار الإسلام، إلا أنها كانت واقعاً قائماً من الناحية السياسية. وهذا «الواقع» جدير بدراسةٍ أكثر تأنياً في فكرنا المعاصر.

وحيث إن العالم العربي الإسلامي لم يشهد مرحلة نمو إقطاعي حقيقي ـ بخلاف التصورات الشائعة ـ وحيث إن هذه المرحلة التاريخية (التحول الإقطاعي) عملية تحوّل لا بد منها للمناطق المتقاربة قومياً، والمجزأة سياسياً فيما بينها، كي تتنامى وتتواصل في نسيج عضوي لكيان قومي موحد ـ كما حدث في أوروبا الغربية واليابان ـ فإن الدولة الوطنية (القطرية) جاءت في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية ـ بمنطقها وصيغتها الخاصة ـ لتعوّض عن افتقاد التاريخ العربي لمرحلة التنمية الإقطاعية (التنمية بمفهومها العضوي المتكامل للنسيج القومي)؛ لتعوّض بمرحلة تنمية وطنية (قطرية) في ظروف العصر الحديث ـ بطبيعة الحال ـ وفي ظل عوامله ومؤثراته المختلفة عن أي عصر آخر. وهي مؤثرات وعوامل

سلبية ومعيقة بالنسبة لعملية التكامل القومي في المنطقة العربية قياساً بظروف «التنمية الإقطاعية» التي مرت بها الأمم الأخرى في حقب سابقة. هكذا فإن الدولة العربية القطرية الحالية تمثل مرحلة إقطاعية مؤجلة في عصر السيادات الدولية والرأسمالية العالمية، وهي فرضية سبقها تمهيد بحثي ونظري موسع في موضعه.

إن موضع اللبس الأساسي، في تقديرنا، للعلاقة المواربة والمحيّرة بين الوحدة ـ من ناحية التعدد ـ من ناحية أخرى ـ في الوعي العربي الإسلامي؛ يعود بدرجة رئيسية إلى مفارقة قائمة بين قوة «الروابط المعنوية» في الدين واللغة والشعور بين العرب؛ إلى جانب ضعف شديد في «الروابط المادية» الواقعية بينهم من حيث الارتباط الحياتي الواقعي، المعيشي والعملي في مختلف جوانب الدولة والاقتصاد والمؤسسات المشتركة. إن العرب يعانون من تضخم في «المعنويات» مع ضمور شديد في «الماديات» الموحدة بينهم وذلك موضع خطير آخر من مواضع الخلل في الحياة العربية المعاصرة، زاد من تفاقمها توقف دورة التفاعل العفوي المباشر ضمن دار الإسلام في ظل الأنظمة الدولية في العالم الحديث.

ومن تحليل حقيقة الوضع القائم للوحدات الصغيرة والبنى المجتمعية المتجزئة في ظل الإطار الفضفاض للأمبراطورية العثمانية، يتبيّن أن الدولة الوطنية (القطرية) هي (أول) تجربة للعرب في (الدولة)... الدولة بمعناها العضوي المباشر الحميم، من الناحية العملية الواقعية. كما أنها أول تجربة في «الوحدة» ـ الوحدة المجتمعية الحقيقية لتعددياتهم المجتمعية القبلية والطائفية والمحلية الصغيرة والمتشرذمة التي عاشوا في بوتقاتها الضيقة لقرون طويلة.

وعليه، فإن المرحلة التاريخية الراهنة من تطور العرب هي مرحلة بناء وإنضاج هذه التجربة الحيوية والمهمة لهم في «الدولة» وفي «الوحدة». وما لم تنضج الدولة الوطنية (القطرية) العربية وتتحول إلى مؤسسة دولة حقيقية... وكيان وحدة عضوية حقيقية للبنى الصغيرة بداخلها، فليس للعرب من طريق للوحدة. إن الوحدة تمر عبر تنمية وإنضاج الدولة القطرية.

وإذ ترتبط مسألة الديموقراطية بمسألة تنمية البنية المدنية ـ كما تقدم ـ فإنها مرتبطة أيضاً ارتباطاً وثيقاً بمسألة نضج مؤسسة الدولة الوطنية (القطرية) واكتمال بنائها، وتحولها ـ عبر تقوية مجتمعها المديني ـ إلى مجتمع مدني تذوب فيه البنى

المتعددة القديمة. فلا ديموقراطية بلا كيان دولة متماسكة تحملها وتتحمل تبعاتها، وتقوم على مفهوم المجتمع «المدني». وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والتحم بناؤها اقتربت إمكانية الديموقراطية. وبطبيعة الحال فإن لنمو الديموقراطية شروطاً أخرى ليس هنا محل تفصيلها(*). ولكن الشرط الأهم لها أن تجد «رحم» دولة سليمة معافاة تنمو فيه... وإلا فإنه الإجهاض المتكرر.

راجع: الملحق الحدثي (على الصفحة ١٢١).

(*) راجع في هذا الكتاب: الباب الثاني، المبحث الثالث، بين الاستبداد والديموقراطية. (٢ ـ العرب والديموقراطية: متى؟ وكيف؟) ص ١٦٩.



نحو سوسيولوجيا سياسية عربية
ملحق حدثي



نظرة تطبيقية:
من طهران.. إلى.. الكويت
هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية؟!

قبيل الانتخابات الرئاسية الإيرانية الأخيرة التي تمخضت عن ذلك الفوز الكاسح للرئيس محمد خاتمي، كانت التحليلات السياسية تشير إلى أن الرئيس خاتمي تؤيده العناصر المثقفة والكوادر المهنية الفنية والطبقة الوسطى، المتحررة نسبياً أي بصفة عامة الفئات والقوى الاجتماعية في المدن، بينما تؤيد المرشح المنافس ناطق نوري الفئات الريفية الواقعة تحت تأثير المؤسسة الدينية التقليدية..

وأعتقد أن هذا التحليل يستند إلى قدر كبير من الصحة من زاوية السوسيولوجيا السياسية الأساسية لمجتمعات هذه المنطقة الإسلامية والعربية التي ما زال الكثيرون من المثقفين والناشطين السياسيين العرب والمسلمين يصرون على إغفالها لأسباب إيديولوجية وعقائدية، أو ببساطة لضعف استيعاب العقل العربي والمسلم ـ علمياً ـ لحقائق الواقع الاجتماعي المخصوص وذلك تحت تأثير التخيلات الطوباوية المحلقة ـ حتى يومنا ـ في سماء الأماني والشعارات والأوهام السياسية التي تؤدي إلى عكس المأمول منها مثلما تؤكد التجارب المرة التي تترى علينا منذ عقود دون أن نتعظ بما فيه الكفاية **(وها نحن نمر بالذكرى الثلاثين للخامس من حزيران ١٩٦٧)**.

غير أنه ما لم يكن متوقعاً في حقيقة الأمر هذا الانبثاق المدهش لقدرة قوى المدينة على التعبير عن إرادتها السياسية بهذا الشكل الواضح والحاسم وبصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام السياسي، حيث تتواتر التجارب والظواهر السياسية القائمة في أغلب المجتمعات العربية والإسلامية على تأكيد غلبة قوى

الأرياف التقليدية والقوى العشائرية والقبلية المقنعة بقشور التحضر السطحي، وذلك من سيطرة «طالبان» على المشهد السياسي الأفغاني إلى الحالة الصومالية، إلى الحالة الجزائرية مروراً بحالات مماثلة في المشرق العربي والصعيد المصري وإيران ذاتها إلى وقت قريب حيث كانت الثورة الإيرانية في بداياتها تعبيراً عن غلبة الحالة الريفية على الحالة المدينية. . . اجتماعياً وفكرياً. . . وما زالت هذه القوى التقليدية تتحفز للرد بطبيعة الحال. ومن السابق لأوانه التنبؤ بأنها قد تراجعت نهائياً. . وربما قامت بانقلابها المضاد في وقت قريب أو بعيد لتؤكد أن فوز خاتمي ربما كان «الاستثناء» المديني الذي يثبت «القاعدة» الريفية الشمولية العامة والسائدة. . وإن كان المأمول أن يأخذ التطور الاجتماعي ـ السياسي لمجتمعات المنطقة مساراً أفضل من خلال تنامي القوى المدنية ـ المدينية (**حيث لا وجود لمجتمع مدني ديموقراطي ولا لدولة وطنية حديثة بلا مجتمع مديني في الأساس**). . ولا مهرب من هذا الشرط في أية حالة!

ومنذ قرون طويلة، اشتكى ابن خلدون في مقدمته: «**وأهل الحاضرة عيال على غيرهم في المدافعة والممانعة. . توالت على ذلك منهم الأجيال. . حتى صار ذلك خلقاً يتنزّل منزلة الطبيعة!**».

هذا التوبيخ السياسي الخلدوني لأهل المدن لانعدام حراكهم السياسي، هل حان الوقت لتجاوزه. . أخيراً؟!

قبيل حدوث المفاجأة الانتخابية الإيرانية، كان هناك في الجانب العربي مؤشر مماثل آخر أقل وقعاً لكنه قد لا يكون أقل أثراً على المدى الطويل وأعني به الإعلان عن تأسيس (التجمع الوطني الديموقراطي) في دولة الكويت. وكنت على وشك كتابة تحليل خاص عن هذا الحدث الكويتي ـ وربما الخليجي والعربي المتميز ـ فإذا بالحدث الإيراني المماثل الأكبر يفاجىء الجميع ليشير إلى أن «الجديد» في التاريخ قد يكون أقرب إلينا مما نتصور. . وأن التاريخ لن يبقى في ثلاجة التحنيط الماضوي وسراديب العصبيات السياسية المحنطة إلى الأبد.

ولا أعتقد أنها مصادفة أن يتزامن الحدث المدني الكويتي مع الحدث المدني الإيراني، فتيار التطور المجتمعي التاريخي في العالم العربي والإسلامي لا بد أن يأخذ مساره الطبيعي ـ ولو متأخراً ـ نحو أهدافه المنطقية البعيدة.

وقدر الكويت ـ بالذات ـ أن تكون «مختبراً» لجديد التطور السياسي في هذه

المنطقة، شاءت أم أبت... فذلك قدرها التاريخي.. وإذا كانت قد تجاوزت بشجاعة وثبات قدرها التاريخي المؤلم أمام اجتياح الظاهرة الاستبدادية المجاورة، والمتمثلة في غلبة نظام القبيلة، فقد يكون قدرها التاريخي المشرق والمفرح أن تقدم ـ مرة أخرى ـ نموذجاً جديداً في التقدم المدني الديموقراطي لنظام الدولة الوطنية الدستورية الحديثة رغم البيئة الإقليمية الشرسة وغير المواتية عموماً لمثل هذا التفتح السياسي المتحضر.

وقد تكون مفاجأة بمعايير الثقافة السياسية لبعض أشقائها العرب أن نقول إن الكويت هي المدينة التي غزاها نظام القبيلة، وليس العكس، كما هو شائع عن بداوة الخليج وحضرية غيره... في الأساطير العربية الشائعة.. وما أكثرها!

وبطبيعة الحال، فإن الظاهرة الكويتية الجديدة، ظاهرة (**التجمع الوطني الديموقراطي الكويتي**) ليست ظاهرة منفردة في حد ذاتها ولا تأتي من فراغ.. فهي خطوة أخرى ـ قد تكون أكثر تميزاً ـ في مسيرة التطور الوطني الديموقراطي بالكويت منذ تفتحها السياسي، لكنها أساساً محصلة لتعايش مختلف القوى السياسية في المجتمع الكويتي من تقليدية وحديثة.

والجديد فيها أنها ربما استطاعت أن تنقل هذا التعايش التعددي ضمن إطارها الجديد الواحد ـ إن نجحت ـ إلى صيغة تآلف سياسي مدني، لا يمكن للمفهوم الوطني الديموقراطي أن يترسخ إلا بتحقيقه في نهاية الأمر بما يتجاوز العصبيات التقليدية وتنظيماتها السياسية المتصارعة عصبوياً وإيديولوجياً لغير صالح التطور الديموقراطي.. وهو تصارع ـ إن استمر واستفحل ـ يمكن أن يؤدي إلى تفكيك الكيان الوطني ذاته، كما في حالات مشهودة عربياً وإسلامياً.

فالملاحظ أن الجدلية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية ومن ضمنها التجربة الكويتية أخذت في العقود الأخيرة منحى الارتداد في تعددياتها التقليدية من قبلية وطائفية، واتخذت منحى التصادم والاختلاف بدل التحاور والائتلاف. هذا بينما تراجعت القوى المدينية ـ المدنية وقوى الوسط الاجتماعي إلى مواقع هامشية عديمة التأثير في المشهد السياسي.

لقد كنت في الكويت مؤخراً واستمعت إلى أنصار «الحدث» المدني الجديد ومعارضيه.. ومن ضمن الاتهامات الموجهة إليه أنه «**من داخل السور**» أي أنه أساساً تجمع حضري ذو جذور مدينية. وابتسمت في سري لهذا الوصف

وسررت به.. واعتبرته لصالح هذا التجمع السياسي من وجهة السوسيولوجيا السياسية لواقعنا السياسي، ليس بمعنى العودة إلى المواجهة التقليدية بين البادية والمدينة وعودة الاستغلال الطبقي لصالح وجهاء المدن، ولكن بمعنى إعادة تأسيس القاعدة المدينية ـ المدنية الموسعة التي يمكن أن تستوعب أيضاً العناصر والقوى الشعبية من «**خارج السور**» خارج السور العربي كله لا الكويتي وحده لكن دون عصبيات قبلية أو مذهبية وإنما بتوجه نحو التآلف والانصهار الوطني والديموقراطي.. أي باتجاه أن يشمل «سور» الانفتاح والتحضر كل حدود الوطن.. بلا استثناء، فلا يبقى من هم داخل السور ومن هم خارجه.

ولا بد من الإيضاح هنا أنني معني فقط ـ من زاوية الفكر السياسي العام ـ بهذا المدلول السياسي السوسيولوجي لبروز ظاهرة التجمع الوطني الديموقراطي في الكويت. ولست طرفاً ـ بطبيعة الحال ـ في التعارضات المحلية بينه وبين معارضيه على الساحة السياسية الكويتية.... فأهل «**كاظمة**» أدرى بشعابها.. (وإن تكن «توأم الروح» لنا.. نحن أهل البحرين!).

والواقع أنني قدمت تحليلاً مماثلاً قبل عام لأحداث البحرين بين ١٩٩٤ ـ ١٩٩٦ في ضوء هذه الجدلية السياسية ذاتها بين القوى السوسيولوجية في كل من الريف والمدينة. وما زلت عند تحليلي ذاك رغم النقد غير العلمي والانفعالي المؤدلج الذي ظهر ضد هذا التحليل في حينه ولم أهتم بالرد عليه لثقتي أن التطورات على أرضية الواقع هي المحك في نهاية الأمر.

والتطورات المستجدة في كل من إيران والكويت كما يتضح تؤكد أنه لا مفر من اعتماد هذا المنهج في التحليل لفهم الظواهر السياسية في مجتمعات هذه المنطقة وذلك ما حاولت طرحه بتوسع في كل من كتاب (**تكوين العرب السياسي**) وكتاب (**التأزم السياسي عند العرب**) ولا يسمح الحيز المحدد لهذه المقالة بمزيد من الإيضاح.

والمدهش أنه بينما كانت تغطي السماء في منطقة الخليج التوقعات المتشائمة بقرب حدوث المواجهة العسكرية مع إيران، إذا بقوى التطور من داخل مجتمعات المنطقة على الجانبين الإيراني والعربي، تؤشر في الاتجاه الآخر.. اتجاه التطور السلمي الديموقراطي.. واتجاه الاعتدال والتحاور والانفتاح...

أي منعطف سعيد لشعوب هذه المنطقة، بين ضجيج البوارج والطائرات الحربية، لو واصل هذا المؤشر الجديد «هزاته» الهادئة... المنعشة... المتناغمة!

نحن هنا في أخطر الأوقات.. وفي أروع الأوقات.. في أتعس الأوقات.. وفي أسعد الأوقات... في أبشع الأوقات... وفي أجمل الأوقات - على الجانبين - كما عبّر الروائي شارلز ديكنز في «قصة مدينتين» عندما كانت أوروبا تمر بمخاض مشابه. فأي نوع من «الوقت» سيسود؟؟ ذلك رهان التاريخ.. وإرادة صانعيه ولكن من حقنا في هذه اللحظة أن نتساءل: **هل بدأ الاحتشاد السياسي الذي طال انتظاره للقوى المدنية في مجتمعات لم تعرف غير عصبياتها المشرئبة؟**

يا لها من «بشارة» لابن خلدون.. بعد ثمانية قرون.

وهي بشارة - إن صدقت - لن تقتصر على ابن خلدون.. وحده!



مبحث ثان

بين التوحّد والتعدّد

١ ـ حيرة امة بين قوة معنوياتها وضعف مادياتها

٢ ـ بين «الوطني» و«القومي» محاولة معرفية.. بلا ادلجة



ازدواجية الوحدة/التجزئة

(١)
حيرة أمة:
بين قوة روابطها المعنوية
.. وضعف روابطها المادية

إذا استمعت للعرب ـ أمة وقادة وأفراداً ـ وجدتهم على الصعيد الشعوري والذهني «وحدويين» يؤمنون بوجود أمة عربية واحدة ـ كما يعبّرون عن ذلك في دساتيرهم وكتاباتهم وأشعارهم ـ وقلّما جاهر العربي بـ «خطاب انفصالي أو انعزالي» إلا في حالات نادرة، كأن يكون من بيئة جبلية منعزلة ومن غير نطاق الأكثرية، أو أن يكون قد مر لتوّه بتجربة مريرة باسم «الوحدة» مورست فيها مختلف أساليب التنفير منها (كما حدث لأهل الكويت مؤخراً بين أمثلة عربية أخرى في تاريخنا المعاصر).

أما إذا طالبت العربي بالشروع في تحقيق الوحدة عملياً (الوحدة مع جاره العربي اللصيق به، وليس مع الأمة العربية قاطبة وبالمطلق)، فإنه عندئذ يبدو «كائناً» من نوع آخر!

إنه ـ أمام الاختبار الوحدوي العربي العملي والواقعي ـ كائن في منتهى الحذر والتردد والتأجيل والتسويف. . . فعندها تكتسب الحدود القطرية قداسة ما بعدها قداسة، وتدخل أدق التفاصيل والصغائر القطرية في الاعتبار، ويبدو «الانفصال» واضحاً في بداية «مشروع» الوحدة. . . غير المتحققة!

ولا يقتصر هذا النكوص على مشروعات «الوحدة» بل يشمل أبسط مشروعات التعاون والتنسيق.

فما تفسير هذه الظاهرة أو المفارقة بين مشاعر «وحدوية» فياضة... ومواقف «انفصالية» لا تتزحزح!

هل هي شيزوفرينيا (حالة فصام) عربية بين شخصيتين: شخصية وحدوية ظاهرية عامة، وشخصية انفصالية باطنية خاصة؟

وأياً كانت الإجابة على هذه الظاهرة المحددة، فإن هناك ظاهرة أعم في الحياة العربية ـ ربما تفرعت منها هذه الظاهرة مع غيرها ـ وهي ظاهرة الازدواج والانشطار بين القول والفعل في كثير من مجالات الحياة بحيث يحتار الراصد للحياة العربية ـ إلى حد الدهشة البالغة ـ بين «أقوال» من طبيعة معينة و«أفعال» من طبيعة أخرى معاكسة تماماً...

ولذلك كان هناك، عبر التاريخ العربي، افتراق وتضاد نوعي بين الحياة «الخاصة» والحياة «العامة». وبين ما يقال للخاصة وما يقال للعامة، وبين ما يُفعل مع الخاصة وما يُسلك أمام العامة... سواء على صعيد الأفكار والمعتقدات... أو على صعيد الأفعال والمسلكيات، وذلك ليس في حدود الفارق الطبيعي بين حياة خاصة وعامة على المستوى الإنساني وإنما إلى حدود التناقض والانشطار، وكأن للفرد الواحد ـ منا ـ شخصيتين مختلفتين تماماً، إلى حد التضاد.. وما أكثر ما يدهشك الفرد العربي بين أفكار وأفعال «تحررية» في حياته «الخاصة» وبين تظاهر متزمت بالمحافظة في حياته «العامة» وكأنه كائن من نوع آخر. وليس بالضرورة أن يكون مرد هذه الازدواجية للطبيعة الفردية للعربي، وإنما هي ـ في جانب منها ـ نزعة جماعية في الشخصية المجتمعية العربية تفرض مثل هذا المسلك المزدوج على الفرد.

وأياً كان الأمر فهذه ظاهرة أعم في الحياة العربية تحتاج إلى معالجة أوسع من هذا النطاق والحيز المحدد.

* * *

أما في هذا الحيّز فنريد أن نفسر بالذات لماذا يعيش العرب ـ شعوباً وأفراداً ـ حالة التنازع الدرامي المتوتر هذه بين «وحدوية» معلنة مكررة و«انفصالية» ثابتة متشبّث بها؟

وهل هذا التنازع قدر مفروض عليهم؟ أم قابل للعلاج؟ وكيف؟ ويكتسب السؤال أهمية بالغة مع دخول العالم كله عصر التكتلات الكبرى التي لن ترحم الكيانات الصغيرة المترددة والحائرة.

لا جدال أننا إذا استطعنا تشخيص أسباب الظاهرة وجذورها، سيمكننا الاقتراب بعدئذ من طرق علاجها وحلها.

وفي تقديري أن هذا التنازع التراجيدي العربي الواضح بين «الشعور» الوحدوي و«السلوك» الانفصالي مرده بالدرجة الأولى إلى قوة الروابط المعنوية التي تشد العرب إلى بعضهم وإلى كيانهم العربي العام، من ناحية، مع ضعف وتفتت ـ وربما انعدام ـ الروابط المادية الموضوعية الملموسة التي يمكن للعرب أن يقيموا على أساسها قاعدة وحدتهم أو كتلتهم أو عملهم المشترك، من ناحية أخرى. وإنه ما لم يبادر العرب إلى تقوية، بل إعادة تأسيس، الروابط المادية الموضوعية فيما بين أقطارهم تمهيداً لإقامة الكتلة العربية الواحدة والفاعلة، فإن «الخطاب» الوحدوي العربي سيظل مثل حديث «مجنون ليلى»: أشعاراً عذرية رومانسية مثالية تسير بها الريح في البوادي والقفار... أما «ليلى» فستبقى في عهدة رجل آخر... بل تحت سيطرة رجال آخرين... إلى أن يتمكن عاشقها الحقيقي من فك أسرها بقوته المادية الملموسة... لا بأشعاره وبكائياته البائسة!

فأصل الإشكالية أنه بينما تتميز الأمة العربية بقوة روابطها المعنوية من لغة واحدة غنية خصبة ذات تراث أدبي وفكري وعلمي عريق... ومن عقيدة ذات نظام شامل للحياة وموقف موحد من الوجود، ومن تاريخ مشترك حافل بالآلام والأمجاد، ومن أرومة بشرية متقاربة انطلقت من مهد الحضارات والرسالات، ومن معاناة معاصرة مشتركة وحّدتها في الانتصارات والهزائم.

فإن هذه الأمة ـ بالمقابل وللمفارقة المدهشة ـ تفتقد أبسط الروابط المادية التي يمكن أن توصل وتربط بين أقطارها وأجزائها، وذلك ما يضعها بين روابط معنوية موحدة، وحواجز مادية مفرقة.

فكم خطاً للسكك الحديدية يربط بين هذه الأقطار والأجزاء؟

وكم شبكة للنقل البري؟... وللنقل البحري؟؟ وكم رحلة جوية تتوفر بين مطارات الخليج والمشرق والمغرب (دون الاضطرار للمرور عبر لندن أو باريس أو فرانكفورت أو روما)؟!

وما هو حال الاتصالات البريدية والبرقية والهاتفية بين كبريات العواصم والمدن العربية... ناهيك بصغرياتها؟!.. حتى في البلد الواحد..

وما حال التجارة البينية الداخلية العربية؟ وكيف هي درجة تطبيق وتنفيذ اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية؟ وأختها الاتفاقية الاقتصادية بين دول مجلس التعاون الخليجي؟

... هذا حتى لا نتحدث عن الهيئة العربية المشتركة للصناعات الحربية... ولا عن مصير الاتحاد المغاربي.. ناهيك بمجلس التعاون العربي!

إذا كانت أبسط الروابط المادية لم تنشأ وتنتظم وتعمل بفعالية بين البلاد العربية، فكيف «نقفز» إلى الحديث عن الوحدة؟.. أية وحدة ـ في العصر الحديث ـ تتحقق وتبقى في فراغ دون مواصلات واتصالات ولحمة اقتصادية متينة... وانتقال منتظم للبشر والبضائع والأفكار؟

إنها نفس قصة «الحب العذري» دون توفر «بيت الزوجية» و«السكن العائلي» الذي ستتأسس فيه العائلة ويتربى الأطفال ويكبرون؟

أي حب عذري يستطيع أن يقاوم الزمن إلى ما لا نهاية دون «عقد قران» عملي ينطلق من «البيت» و«العائلة»؟

وأية وحدة معنوية يمكن أن تقاوم الزمن في أمة لم تنجح بعد في تأسيس الروابط والصلات المادية الموضوعية الصلبة بين أجزائها وأطرافها...؟

إذ بدون هذه الروابط المادية ستبقى الأطراف العربية بمثابة الأشلاء الممزقة المعرضة للتقاسم كما هو حالها الآن. ولن يمر وقت طويل حتى تستنزف الروابط المعنوية فتعجز عن الربط والوصل.

فيا دعاة الوحدة العربية... كفانا ما أغرقتمونا فيه من مثاليات وأحلام...

قبل الدعوة للوحدة... طالبوا بإنشاء طريق بري بين كل بلد عربي وآخر...

وطالبوا بإزالة الحواجز الجمركية والموانع الحدودية المبالغ فيها...

وطالبوا بامتداد العمران بين أقطار العرب التي تفصل بينها إلى اليوم الفواصل والفراغات الصحراوية أو المتصحرة الشاسعة (فالصحراء هي أقوى العوامل الانفصالية في الوطن العربي).

بهذا تقوم الوحدة في عالم اليوم، لا بالأناشيد الحماسية والفذلكات الإيديولوجية والاقتصار على معنويات لا تسندها الماديات...

يتصور البعض أن «بسمارك» هو الذي حقق الوحدة الألمانية.

والحقيقة أن الذي حقق الوحدة الألمانية عملياً وموضوعياً ـ قبل بسمارك ـ عاملان ماديان أساسيان:

● مشروع السكة الحديدية الموحد بين الولايات الألمانية الذي أوجد «القاعدة التحتية» للوحدة...

● ونظام توحيد التعرفة الجمركية في السوق الألمانية المشتركة الناشئة بين تلك الولايات...

بعد ذلك ـ لا قبله ـ جاء القائد الوحدوي بسمارك واستطاع توحيد ألمانيا سياسياً...

هكذا فالقائد الفرد لا يخلق التاريخ... ولكن حقائق التاريخ الموضوعية الملموسة هي التي تخلق القائد الناجح.

لماذا نجح بسمارك حيث أخفق عبد الناصر ـ وقبله محمد علي ـ في مشروعه الوحدوي.

لأن عبد الناصر، على إخلاصه للوحدة وكفاءته القيادية، لم يسبقه مشروع عربي موحد للسكك الحديدية، ولا سبقه مشروع عربي للاتحاد الجمركي... ولا أي مشروع «مادي» من هذا القبيل...

وسيبقى الوحدويون العرب معرضين لمثل هذا الإخفاق ما لم يقيموا أولاً مثل هذه الروابط المادية الملموسة بين أقطارهم... ويخرجوا عن البوتقة المثالية لطروحاتهم...

ويبدو أن شيئاً ما في الذهنية والنفسية العربية يعيقها عن التحدث بصراحة عن الاحتياجات والروابط المادية ويدفعها إلى تغليف حتى أشيائها المادية بالمعنويات والمثاليات... ويجعل من «المعيب» الحديث عن المصالح المادية المتبادلة بين الأخوة... وإن كانت هذه النوازع والاحتياجات أموراً مشروعة فيما بينهم.

* * *

كنت قد طالبت ذات مرة بأن نعطي مساحة واعترافاً للمصالح المشروعة المتبادلة بيننا كعرب لنؤسس العمل العربي المشترك على قاعدة موضوعية ملموسة وثابتة من الروابط المتينة لكيلا تظل دعوة الوحدة العربية قائمة على ساق واحدة من الوجدانيات والمثاليات وحدها...

فاعترضني مواطن عربي بقوله: هل تريد «أن تكون علاقتنا علاقة تجار لا تأخذ مني أو آخذ منك إلا بمقابل».

فلماذا يبدو لنا الحديث عن المصالح المتبادلة في الأمة وكأنه علاقة تجار؟!

وعلى أي حال، فأيهما أفضل وأكثر استمراراً: شراكة التجار الناجحة أو مشاحنات الإخوة الأعداء العقيمة القائمة حالياً بين البلاد العربية؟

أليست الكتلة الأوروبية شراكة وعلاقة تجار ناجحة؟ وكتلة الدول المستقلة (روسيا وشركائها)، ومنظمة آسيان في جنوب شرق آسيا... كلها شراكات وعلاقات تجارية ناجحة... ذلك هو منطق العصر... بل منطق التاريخ منذ القدم... ولم يوحد أمتنا ـ على الصعيد الاقتصادي ـ إلا الشراكات والعلاقات التجارية التي أقامتها وأدارتها قريش في رحلاتها التجارية عبر أقاليم الوطن العربي (لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف... الآية الكريمة).

وقال لي ذلك الأخ العربي المعترض: «أرجوك ألا تتهمني بالمثالية النظرية، لأنني أطمع دائماً في المثاليات وأريد أن أحلم بذلك كلما سنحت لي الفرصة، لعل الحلم يتحقق يوماً ما. من يدري؟».

وأقول له: أنا معك، يا أخي، في أن الحلم حق مشروع للإنسان. وأخطر ما في الحياة أن تصبح بلا أحلام جميلة... وكبيرة..

ولكن ـ بالمقابل ـ أخطر ما يمكن أن يصاب به حلم لفرد أو لأمة... أن يظل حلماً بلا تحقيق إلى ما لا نهاية. يحتاج الحلم ـ كي يطير ـ إلى جناحين... ويحتاج الحلم ـ كي يسير ـ إلى قدمين... ويحتاج الحلم العربي كي يتحقق في النهاية إلى شبكات من المصالح المتبادلة، والحماية المتبادلة، والسكك الحديدية، والطرق البرية، والاتصالات السلكية واللاسلكية، والمشروعات الاقتصادية المشتركة ورفع الحواجز الجمركية... إلخ... إلخ.... كي لا يبقى الحلم العربي مثل حب قيس بن الملوح.... وكي لا تستمر مأساة أمتنا بين قوة روابطها المعنوية... وضعف روابطها المادية!

(٢)

بين «الوطني» و«القومي»: محاولة معرفية.. بلا أدلجة

«.. هذه الرومانسية القومية انطلقت من رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني. وركبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي، ونسيت أن تلتفت إلى أن الوطني في غياب القومي ضرورة ملحة. وأنه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي... (ونتيجة لذلك) أصبح مفهوم الوطن مفهوماً ضائعاً بين عدم التعيين المعرفي وبين الهوية القومية المختلسة».

عماد فوزي شعيبي/كاتب سوري

«الحياة» ١٩٩٢/١١/٥

بين «الوطني» و«القومي»..
محاولة معرفية بلا أدلجة

لا بد من القول ـ بدايةً ـ إن التكوين العربي العام، الجغرافي ـ المجتمعي ـ السياسي، ينطوي بدرجة متوترة، وتكاد تكون متساوية، على بعدين حقيقيين وفاعلين، بالقوة ذاتها تقريباً، في حياة العرب؛ وإنه لا بد من نظرة جدلية وعقل سياسي قادر على استيعاب ظاهرة الثنائيات والتعدديات. . أي عقل سياسي متحرر من أحادية النظرة السائدة في الوعي العربي والتي لا ترى من الأشياء غير لونها الأبيض أو الأسود، سواء في الدين أو السياسة أو الحياة الاجتماعية. . .

هذان البعدان، فيما يتعلق بموضوعنا، هما البعد القومي، والبعد القُطري أو الوطني.

وبقدر ما يبدو هذا القول طبيعياً وبدهياً، بقدر ما كان فكرنا القومي إلى وقت قريب يرفض الاقتراب من حقيقته الموضوعية المجتمعية ـ التاريخية؛ ويختزل الأمر في بعد قومي واحد تقابله وتضادُّه تجزئة مفتعلة من صنع الاستعمار والتآمر الدولي.

ودون أن نبرىء عامل التآمر الدولي والامبريالي من العمل المتعمد والمستمر لفرض التجزئة أو استغلالها وتثبيتها لصالحه في أماكن وحالات عدة على الصعيد العربي ماضياً وحاضراً فإنه لا بد من القول أيضاً إن التعدديات في التكوين الجغرافي والتاريخي والمجتمعي ـ السياسي العربي لها جذورها وبُناها التقليدية والمعاصرة، وإنه من الخيِّر للتوجه القومي العربي الوحدوي أن يقارب هذه التعدديات معرفياً وموضوعياً من أجل تشخيصها ومعالجتها وتحديد السبل الفعّالة

لتطويرها إيجابياً والتقريب فيما بينها قومياً، وعدم ترك أمر هذه المقاربة على الصعيد البحثي المعرفي للدوائر الأجنبية ذات المصالح المشبوهة، لتصول وتجول بأبحاثها ودراساتها وندواتها الاستراتيجية في هذا الموضوع، منذ أن احتكرتها الدوائر البريطانية في بداية العصر الاستعماري إلى أن تلقفتها الدوائر الصهيونية في الوقت الحاضر، تحقيقاً للهدف الذي أعلنه أريل شارون منذ مطلع الثمانينات لإقامة «إسرائيل الكبرى» وسط غابةٍ من الإثنيات والكيانات المتصاغرة الهزيلة في المنطقة العربية.

فلماذا نترك هذا الموضوع العربي الحساس حكراً على تلك الجهات، ويقف فكرنا القومي متحرّجاً ومتأثّماً أمام ظاهرة التعدديات في التكوين العربي، خاصة بعدما اتضح دورها في إعاقة التوجهات الوحدوية العربية على أكثر من صعيد، وحالة، ومحاولة، وتجربة؟

ويبدو الفكر المشرقي القومي هو الأكثر إعاقةً وقصوراً بهذا الشأن حيث نشأ بمواجهة مخطط سايكس ـ بيكو التجزيئي في منطقة الهلال الخصيب، فسيطر عليه هاجس هذا المخطط، ولم يتمكن في غمار تلك المواجهة غير المتكافئة في حينه، من رؤية العوامل والظواهر الموضوعية للتعدديات العربية إلا من زاوية تلك المؤامرة الدولية التقسيمية التي لا بد من الإقرار بأثرها بطبيعة الحال، ولكن في حدود حجمها الطبيعي ومع ضرورة النظر إلى المعطيات الموضوعية الأخرى المتعلقة بظاهرة التعدد العربي، قبل تلك المؤامرة وبعدها وفي أوضاع عربية أخرى لم تخضع لتأثيرها. من هنا بدت الظاهرة الوطنية في الوعي العربي الحديث وكأنها «إثم» قومي و«خطيئة أولى»، لا يمكن للعربي أن يقاربها ويعايشها إلا وهو متلبس بنوع من الجرم، على الرغم من أن الواقع: الوطني ـ القطري هو الواقع اليومي المعاش على مختلف الأصعدة لكل مواطن عربي، وهو منطلقه ومنفذه لكل تعاطٍ آخر، قومياً كان أم إقليمياً أم دولياً، وبغض النظر عن مدى شعورنا الذاتي تجاه مشروعية أو شرعية ذلك الواقع الوطني من زاوية مثالياتنا القومية أو الدينية.

ويتضح هذا الخلل المفهومي في الفكر المشرقي القومي تجاه البعد الوطني، إذا قارنا موقفه هذا بموقف الفكر المغاربي الوحدوي، الذي يصبو إلى وحدة المغرب العربي الكبير، من دون أن يقف من الحقيقة الوطنية لدول المغرب العربي موقف التأثيم والإدانة، معتبراً البناء الوطني لبنةً في طريق البناء القومي.

إن عاملين خطيرين أحدهما طبيعي جغرافي، وثانيهما سوسيولوجي تاريخي قد أسهما على المدى الطويل في تهيئة الظروف الموضوعية لحالة التعدديات العربية التي ظلت في حالة من التوتر والتجاذب، الخفي أو الظاهر، مع التوجهات التوحيدية أو الوحدوية في المنطقة العربية، ووسمت الشخصية الجماعية العربية بهذه السمة المزدوجة من التركيب الدرامي المتوتر بين قطبي التوحّد والتعدد.

أما العامل الأول فهو عامل الفراغات الصحراوية الشاسعة والمجدبة التي باعدت بين مناطق التواجد البشري العربي، سواء في البوادي أو في الحواضر، وجعلت منها بمثابة الجزر المتباعدة المعزولة وسط بحر من الرمال حسب تعبير الدكتور علي الوردي، عالم الاجتماع العراقي الراحل، الأمر الذي حال دون تفاعلها وانصهارها في دورة حياتية واحدة.

وفي ضوء هذه الحقيقة الجغرافية الأساسية يمكن أن نفسر لماذا تعددت الحضارات القديمة في المنطقة العربية بين يمنية وعراقية وسورية، ومصرية ـ فرعونية، ولماذا تعددت دويلات المدن، فلم تقم حضارة قديمة واحدة في المنطقة، ولا قامت بالتالي دولة موحدة فيما بينها وينطبق ذلك حتى على موطن العرب الأول والأصلي، وهو شبه الجزيرة العربية، حيث أسهمت الفراغات الصحراوية الشاسعة بداخلها في خلق حالة من التعدد الإقليمي بين حجازٍ وعُمان ويمنٍ ونجدٍ وبحرين. كما أن هذه الفراغات أدت إلى المباعدة بالتدريج بين عشائر وأفخاذ القبيلة الواحدة في بحث كل فصيل منها عن الماء والكلأ في البوادي المتباعدة.

وهي حقيقة جغرافية وتاريخية بسيطة نمر بها كثيراً في تاريخنا القديم وإلى وقت قريب من العصر الحديث، دون أن نستخلص منها الدلالات الخطيرة والبعيدة المدى في تأسيس الحضارة وتكوين الدولة والحكومة المنظمة. يقول د. جواد علي في موسوعته «**المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**»:

«حالت البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة وعرقلت الاتصالات بين المستوطنات التي بعثرتها، وبعثرت الأعراب في البوادي على شكل قبائل وعشائر، . . . والمجتمعات الكبيرة الكثيفة هي المجتمعات الخلاّقة التي تتعقد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنظّمة للعمل والإنتاج وللتعامل بين الناس» ـ انتهى.

فهذه البراري إذن فرقت الحواضر والأودية الزراعية، كما فرقت الأعراب في البوادي. وتأسس الكيان العربي مادياً وطبيعياً وسوسيولوجياً على هذه التعددية الفيزيقية في الأصل، وإذ تعددت الحواضر الكبرى المتباعدة في المنطقة العربية، فقد ندرت فيما بينها تلك المدن الصغيرة والبلدان والقرى العامرة التي تمثل النسيج البشري والاقتصادي المحلي الذي يربط عضوياً وعمرانياً وتفاعلياً بين حاضرة وأخرى كما هو الحال في الصين والهند والقارة الأوروبية التي وحد أقاليمها، في كل حالة، النسيج العضوي الحضري العمراني المتصل الحلقات قبل أن توحدها أية حركة أو دعوة. فكان ذلك النسيج بمثابة القاعدة أو البُنية التحتية الأساسية (Infrastructure) التي وفّرت لاتجاهات التوحّد ـ بالتالي ـ فيما بعد أساسها المادي الذي لا بد منه. وإنه لمن الجدير بالتأمل أن نجد الهند، المتعددة القوميات واللغات والأديان، متحدة الحضارة والدولة والنسيج التكويني العام بفضل بنيتها الحضرية النهرية الزراعية المتصلة الحلقات، خاصة في عمقها القاري الذي لم تستطع أن تخترقه القوى الرعوية المحيطة بها ـ وهو ملحظ ينطبق أيضاً على وحدة الحضارة والدولة في الصين ـ بينما نجد المنطقة العربية الموحدة لغة وثقافة (وديناً إلى حد كبير) تعاني من التعدديات المجتمعية والسياسية التي لم تتمكن من الحسم بينها ـ ماضياً وحاضراً ـ بالنظر إلى التعددية الفيزيقية الطبيعية المادية ـ أساساً ـ التي كان لها دور كبير في تقديرنا في نشوء هذه الحالة.

وبموازاة هذا العامل التعددي الجغرافي، نجد العامل التعددي المجتمعي، النابع منه، والمتمثل في تعددية الكيانات القبلية والعشائرية التي ظلت عبر التاريخ العربي وإلى يومنا هذا العائق الأول أمام دعوات التوحيد الإسلامية والعربية، بل تحدّت مثاليات الدعوة الإسلامية منذ الصدر الأول في صراعات الفصائل القرشية والقبائل العربية الأخرى وكان لها أثرها التاريخي بالتالي في تعدد الدول والمذاهب والبُنى المجتمعية الصغيرة.

وبتفاعل هذين العاملين ضمن طبوغرافيا المنطقة العربية نشأ لدينا مربع إيكولوجي عربي من المدينة والبادية والريف المنبسط والجبل المتمنّع. وعلى المدى التاريخي الطويل ولدت هذه البيئات الأربع ـ من حاضرة وبادية وسهل وجبل ـ في عموم المنطقة العربية تشكيلاتها المجتمعية التقليدية التي تمايزت مذهبياً وعُصْبوياً في بوتقة هذه البنى التحتية، وإن توحدت معنوياً في إطار الثقافة والحضارة العربية الإسلامية، أي على صعيد البنى الفوقية. فكانت ثمة بُنى تحتية متعددة في

ظل بنية فوقية عليا جامعة أو مشتركة.

وإذْ أعطينا هذه البنى التعددية العُصبوية التقليدية حقها من النظر، فعلينا أن نتوقف الآن لنعطي بُعد التوحيد العربي الإسلامي حقه من النظر والتفسير.

نلاحظ أنه رغم تعددية الحضارات والدول والمدن في الشرق الأدنى القديم وفي عموم المنطقة العربية التي توسعت في هذا الشرق ومن منطلقه، فإن الحضارة العربية الإسلامية هي أول قوة توحّد هذه المنطقة المتعددة الشاسعة لأمد طويل، بعد أن أخفقت المشروعات الإغريقية والفارسية والرومانية في تحقيق هذا الهدف إلا لفترات قصيرة جداً، وبصورة غير متواترة قبل ظهور الإسلام.

لم تستطع تلك الحضارات القديمة في الشرق الأدنى من التوحّد فيما بينها وتوحيد المنطقة لأن عناصرها البشرية كانت من العناصر المدينية والزراعية المستقرة ولم تكن تملك فاعلية الحراك وقدرة التنقل المنظم والمتواصل عبر الفواصل الصحراوية الشاسعة، فقامت كل حضارة ودولة في إقليمها المتحدد من وادي الرافدين، إلى الساحل السوري، إلى وادي النيل. ولم يتحقق فيما بينها ذلك التفاعل الحياتي والمعيشي العضوي اللازم لنشوء الحضارة الواحدة والدولة الموحدة.

وكان لا بد من الانتظار تاريخياً إلى أن تنامت التنظيمات القبلية العربية داخل الجزيرة العربية، وتحول قسم منها إلى التحضّر في مدن الحجاز، بوادي القُرى ـ أي وادي القرار الحضري ـ فالقرية التي تعني «مدينة» في المصطلح العربي والقرآني الأصلي تستمد اسمها من اشتقاق «القرار» أي الاستقرار الحضري ـ وكان البدوي يلقّب الحضري بالقراري، لأنه يختلف عنه أصلاً بهذا الاستقرار الحضري والتحضّري.

ومحصّلة ذلك أن هذه القبائل العربية المتطورة قد حققت لنفسها ـ وفي طليعتها قريش ـ ميزات فاعلة لم تكن متوفرة لأية تجمعات بشرية أخرى في المنطقة وهي ميزات تجمع بين التحضر، والقوة الحربية الضاربة، والقدرة على الحراك التجاري والعسكري، والهجرة بعيدة المدى إلى مناطق خارج الجزيرة الأم رغم اتساع الفواصل الصحراوية؛ وكان تدجين الجمل والتمكن من استخدامه في حركة القوافل والهجرة والجيوش من أخطر التطورات (اللوجستية) التي تحققت لهذه القبائل العربية، بالإضافة إلى التلاحم التنظيمي الطبيعي لتكويناتها القرابية، وهو تلاحم لم يكن من السهل تحقيقه في ظروف البيئة القاسية، للجيوش النظامية

المرتزقة في تلك العهود. هكذا تحققت لهذه القبائل العربية الفاعليات التالية:

١) قدرة تحضّرية جديدة للعناصر القائدة التي عمّرت المدن، واحترفت التجارة.

٢) قوة حربية ضاربة تستند إلى القوى الرعوية في البادية من تلك القبائل ذاتها ولكن تخضع لقيادة عناصرها المتحضرة في المدن. وكانت قريش ـ كما هو معلوم ـ تنقسم إلى بادية وحاضرة تتبادل الدعم فيما بينها، في ظل تنظيمها القبلي الجامع.

٣) قدرة هائلة على الحراك التجاري والعسكري والبشري العام، غير متوفرة لأية تجمعات سكانية أخرى في منطقة تفصل بين تجمّعاتها الفراغات والفواصل الصحراوية الهائلة، كما تقدم.

٤) ثروة تجارية، أي رأسمال نقدي، جلبته التجارة بعيدة المدى العابرة للصحارى بالتنسيق بين العناصر الحضرية المتاجرة والقوى البدوية الحامية في إطار التنظيم القبلي أو المصلحي المتبادل.

٥) أفق فكري جديد ومختلف ـ عن الفكر القبلي المحلي الضيق ـ مستوعب لاتساع المدى الرحب الذي انفتح بهذا الحراك الواسع والشامل، أمام تلك التنظيمات العربية المتطورة التي استطاعت أن تحتك بالمؤثرات الحضارية المتراكمة من حولها في الشرق الأدنى القديم.

هذه العوامل والتطورات التاريخية جعلت العرب في مستوى تلقّي الرسالة السماوية، رسالة الإسلام التحضيرية والتوحيدية، التي تهيأ لحملها أولئك العرب طبقاً لسُنن الله الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، في خلقه وفي كونه.

وبالتقاء الإلهي (= الوحي) بالتاريخي (= العوامل التاريخية الحاسمة) ستحدث معجزة الإسلام التي لم يسبق لها نظير في تاريخ المنطقة من قبل.

* * *

. . . هكذا ظلت المنطقة العربية ـ كما تبين ـ تشهد منذ أقدم العصور صراعاً أزلياً بين عناصر متحضرة مستقرة، وعناصر رعوية محاربة مترحلة. كانت العناصر المتحضرة تنتج الحضارة ولا تملك القوة وكانت العناصر المتبدية تحتكر القوة والسلطة ولا تنتج الحضارة، وظلت العلاقة بين هذين العنصرين النقيضين علاقة

سلبية تدميرية لا تساعد على التطور الحضاري والسياسي المتدرج والمتراكم لمجتمعات المنطقة. . . وذلك إلى أن ظهرت تلك التنظيمات القبلية العربية التي ضمت في تكوينها عناصر متحضرة منتجة وعناصر رعوية مقاتلة. ومن التعاون بين العنصرين في ظل القيادات الحضرية، ومنها كبار الصحابة والقادة في صدر الإسلام، استطاعت هذه التنظيمات أن تجمع بين التحضر والقوة، وبين الحضارة والسلطة في آن معاً، فاستطاعت أن تحكم مجتمعات المنطقة بهذا الدمج الذي لم يسبق له مثيل، طالما ظلت قادرة على حفظ ذلك التوازن الدقيق والإيجابي بين قيادات التحضر وقوى البادية الضاربة لتحقيق معادلة التوازن الخلاّق بين الحضارة والسلطة. وهو توازن استمر بدرجة أو بأخرى عبر عهود الخلافة الراشدة، والدولة الأموية، والعصر العباسي الأول إلى عهد المعتصم عندما انحلت العروة الوثقى بين قيادات التحضر العربي وقواها الضاربة في البادية، وأُخرج العرب من ديوان الجند في عهد المأمون، وأقدم المعتصم على قراره الخطير باستقدام قوى البادية التركية الآسيوية الأعجمية لحكم الحاضرة العربية، وقامت سامراء/الجند الأعجمي، مقابل بغداد/الحاضرة العربية، فعادت الثنائية من جديد بين سلطة، أعجمية هذه المرة، لا تملك الحضارة، وبين حاضرة عربية لا تملك السلطة. وبدأ منذ ذلك الوقت المبكر، وليس منذ دخول هولاكو بغداد، عصر الانحطاط العربي، الحضاري والسياسي.

وبشيء من التبسيط يمكن القول اختصاراً: إن فاعلية هذا الحراك العربي، الفريد والجديد من نوعه في التاريخ، الجامع بين إنتاج الحضارة وتوليد السلطة، والقادر على تجاوز الفراغات الصحراوية بتنظيمه اللوجستي والقرابي، وتقريبه في تعاون خلاق بين المدينة والبادية، قد كان العنصر التاريخي الواقعي الذي أدى في النهاية إلى توحيد المنطقة العربية حضارياً وثقافياً، وتجاوز الثنائية السلبية التي كانت قائمة بين الحضارات القديمة، والبداوات الخالصة المحيطة بها، بما يمثله كل جانب منها من نظم وأنماط إنتاجية وقيم وثقافات مختلفة ومتناقضة.

إلا أن هذا العامل العربي الجديد الذي حول مجرى التاريخ بميزته الفريدة ومعادلته المركّبة الخلاّقة هذه، كان يحمل في الوقت ذاته بذور تجزّؤه وتعدده عندما انفكت العلاقة الإيجابية بين العناصر الحضرية القائدة وقواها القبلية الضاربة في البادية، على نحو ما وقع في عصر الأمين والمأمون والمعتصم، وكانت إرهاصاته المنذرة قد ظهرت في العصر الأموي سواء بصراع القيادات الحضرية فيما بينها،

أو بتباعد قواها القبلية عنها فيما عُرف بصراع القيسية واليمانية، فاستقطب العباسيون جزءاً من القوى العربية إلى جانب قوة الموالي واستمرت المعادلة قائمة حتى سقوط الخلافة في بغداد في قبضة القوى الرعوية العسكرية التركية في العقد الثاني من القرن الثالث للهجرة (بداية عهد المعتصم).

هكذا عادت القوى العربية إلى تعددياتها القبلية والعشائرية مضيفةً إلى التعدديات التاريخية القائمة في المنطقة منذ عصور قديمة تشكيلات جديدة ترسبت بدورها مع ما سبقها، واتخذت شكل البُنى المغلقة على ذاتها في الإطار العام للحضارة العربية الإسلامية التي احتفظت بوحدتها التشريعية والقيمية والثقافية، على صعيد البُنى الفوقية، بينما فقدت وحدتها السياسية ووحدة نسيجها المجتمعي العام على صعيد تلك البُنى التحتية.

فالملاحظ أن ذلك العنصر العربي استطاع توحيد المنطقة حضارياً ولغوياً وثقافياً وشعورياً إلى حد كبير، لكن توحيده السياسي لها سرعان ما تراجع بظهور كيانات الخلافة المتعددة والدويلات والسلطنات في زمن كان العرب والمسلمون يتمتعون فيه بالقوة، ولم تكن ثمة عوامل دولية تعمل على تجزئتهم. فكانت هذه التجزئة السياسية ظاهرة داخلية قبل عصر الاستعمار بقرون ولا بد أن ننظر إليها معرفياً في سياقها التاريخي المتحدد، وباستقلال عن الأدلجة القومية أو الدينية التي تتعالى على الوقائع التاريخية كما حدثت بالفعل، وتنسب كل المساوىء إلى «تآمر» الأعداء والطامعين.

والواقع أن تلك التجزئة السياسية كانت تعبيراً عن تعددية البُنى المجتمعية الداخلة في النسيج الاجتماعي البشري الاقتصادي العام للمنطقة العربية، والذي كان بطبيعته نسيجاً مركباً وتراكمياً على مدى عصور طويلة، وعرضة مستمرة للغزوات الرعوية من داخلية عربية وخارجية أعجمية، الأمر الذي لم يتح للجسم العربي الواحد، وللنسيج العربي الواحد تلك «العزلة السعيدة» لفترة من التاريخ ينصهر في بوتقة عضوية واحدة ويُذوّب بُناه المتعددة بصفة مستقرة في بنيته الموحدة الشاملة، كما أتيح للشعب الياباني، على سبيل المثال، في عزلته الجغرافية لمدى عصور، حيث نجد اليابان الحديثة جسماً قومياً منصهراً بشكل عضوي إلى حد كبير إذا قارناها بتعددياتنا المجتمعية العربية.

وفي إطار هذه النظرات المقارنة، نلاحظ من ناحية أخرى أن دائرة الحضارة

الصينية ودائرة الدولة الصينية كانتا متطابقتين أغلب عصور التاريخ وإلى يومنا، بينما شهدت دائرة الحضارة العربية الإسلامية الواحدة تعدد الدوائر السياسية الأصغر بداخلها، وكانت محاولات التوحيد السياسي تنجح لبعض الوقت في مقاربة شيء من تلك الوحدة الحضارية الأشمل لكنها لا تلبث أن تقع في التعدد والتجزؤ مرة أخرى، فيما يشبه العلاقة المعاصرة القائمة في عصرنا بين الدائرة القومية الأشمل والدوائر القطرية الوطنية الأصغر. وكون تلك البنى العربية موحدة معنوياً في الشعور واللغة والقيم لا يعني توحدها ـ موضوعياً ومادياً ـ في بوتقة ومؤسسة دولة متعينة وقائمة.

وإذا كانت تلك البُنى المجتمعية العربية قد خضعت في القرون الأخيرة للسلطة الأمبراطورية العثمانية واندرجت، بدرجة أو بأخرى في إطارها، فإن ذلك لا يعني أن تلك البُنى قد اندمجت في دولة عضوية واحدة كما اندمجت المقاطعات الصينية في الدولة الصينية التاريخية بشكل منتظم منذ آلاف السنين على قاعدة النسيج الحضري النهري الموحّد لإقليم الصين.

وثمة فرق نوعي بين السلطة والدولة. وقد تكون بعض السلطات نقيضاً للدولة كالسلطة القبلية أو السلطة المستوردة المملوكية والانكشارية التي لا يستقيم اعتبارها سلطة مؤسسية لدولة مكتملة النضج، حتى بالمعنى التاريخي الكلاسيكي للدولة. وعليه فإنّ خضوع العرب لأنواع من هذه «السلطات» لا يعني تمرسهم بتجربة «الدولة» على نحو ثابت ومتصل.

إن هذا يضعنا أمام إشكالية تاريخية من أخطر الإشكاليات في تاريخنا السياسي، وهي أن العربي لم يخبر تجربة العيش في الدولة بشكل تاريخي مستقر ومنتظم، وإنه ظل متأرجحاً في تاريخه بين حالة الدولة واللادولة، سواء بخضوعه لسلطاته القبلية أو المحلية، أو بخضوعه للسلطة المستوردة الغريبة عنه في العشرة قرون الأخيرة، بحيث كان الفرد العربي ليس فقط خارج تجربة الدولة بل بمنأى عن تجربة السلطة على أي مستوى، لكونها حكراً على الأغراب. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة هي مدرسة السياسة، ولا ممارسة سياسية مكتملة وفاعلة إلا في إطار الدولة، فاللادولة هي نقيض المجتمع السياسي المنتظم والمتطور. ولا يمكن تصور كيان وطني خارج إطار الدولة بمعنى التعاطي السياسي المباشر مع الشأن الوطني بصورة عملية. كما لا يمكن تصور وحدة قومية متحققة وثابتة بلا بوتقة دولة. وجانب مهم من إخفاق الحلم القومي الوحدوي للعرب حتى الآن

يتمثل في عدم تبلور كيان ومؤسسات دولة قادرة على التوحيد فلا وحدة خارج الدولة. كما أنه لا ديموقراطية قبل نضج دولة مكتملة النمو تتمتع بقاعدة صلبة من التماسك تستطيع أن تمارس على أساسها التعددية الديموقراطية. أما تعددية العصائب التقليدية قبل أن تنصهر وتذوب في بوتقة الدولة وكيانها الحديث فإنها الطريق إلى نهاية الدولة كما تثبت الحالة الصومالية، والحالة الأفغانية، وكما كادت الحالة اللبنانية أن تكون لولا المفعول الحاسم لتواجد الدولة السورية.

وكما قال معلمنا السياسي الأنبه ابن خلدون فإن: «الأوطان الكثيرة العصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة».

وهذه العبارة الوجيزة تلخّص تجربة تاريخية طويلة للعرب في مدى إعاقة تعددياتهم العصبوية التقليدية لنمو دولاتهم في التاريخ وإلى يومنا. وليس صدفة أن المصطلح اللغوي لمفردة (دولة) في الأصل اللغوي العربي يعني الشيء الدائل والحالة المؤقتة للتغلب التي لا تلبث أن تدول، فالأيام دول؛ وذلك بعكس مصطلحات (State) و(Statique) في القاموس السياسي الأوروبي التي تعني الحالة الثابتة، الدائمة والمستقرة كما هو شأن الدول بالمعنى المستخدم اليوم. وهذه المفارقة نتاج واقع تاريخي طويل للعرب قبل الإسلام وبعده ويجب ألا تمثل حكماً عليهم. ونحن نزعم أن الدولة الوطنية العربية الراهنة ومنذ أن ظهرت نماذجها في العصر الحديث، وسواء كانت نشوءاً طبيعياً تاريخياً أو واقعاً سياسياً أوجدته الظروف الدولية والعوامل الخارجية... نزعم أن هذه الدولة الوطنية هي أول تجربة حقيقية للعرب في الدولة، وفي الوحدة، وفي ممارسة المجتمع السياسي المنتظم القائم على أساس المواطنية الواحدة بلا تمييز أو تفريق، وإن يكن من حيث المبدأ الدستوري المعلن بانتظار اكتمال تحققه في التطبيق.

إنها أول تجربة للعرب في الدولة منذ قرون بمعنى أنها حلت في كل قطر عربي محل حالة اللادولة أو الخضوع المموّه للسلطة الأمبراطورية العثمانية، كما وغطت في بعض الحالات مساحات شاسعة من الأرض العربية كانت قبلها قفراً يباباً مفتوحاً للقبائل الرحل ومراعيها. إن هذه المساحات العربية وما عليها من وجود بشري تمارس لأول مرة في تاريخها على الإطلاق تجربة الدولة، حتى بمعناها التاريخي التقليدي لضبط الأمن، وإخضاع التعدديات لسلطة مركزية، بعد أن كانت تشهد حرب الكل على الكل. فلا يتعجلن عربي على تطوره السياسي وتقدمه السياسي بما لا يتفق مع واقعه التاريخي. وليسمح لمعطياته القائمة

بالاكتمال والنضج دون أن يقسو على نفسه بالإحباط وسوء الظن بالذات أو بالآخرين. المهم أن يعرف أية حلقة من سلسلة التطور يمسك بها ليواصل المسيرة على نهج واضح وبرؤية واقعية.

وقد يبدو من المغالطة القول إن الدولة الوطنية العربية هي أيضاً أول تجربة للعرب في «الوحدة» وهي الكيان الذي اعتبره الفكر القومي المشرقي أصل البلاء في التجزئة!

وفي رأينا المتواضع فإن هذه الدولة الوطنية العربية هي فعلاً أول تجربة للعرب في الوحدة المجتمعية الحقيقية بمعنى أن كل دولة وطنية في الوطن العربي اليوم تضم في إطارها وبوتقتها المؤسسية والدستورية والإدارية والتعليمية مجموعة من البنى التقليدية، بأنواعها، تعمل بالتدريج على استيعابها وصهرها في الكيان الوطني الواحد وهي مهمة تاريخية تتطلب الوقت والصبر وحسن التدبير: إن هذه خطوة تقدمية نوعية وهامة جداً في سبيل انسجام النسيج المجتمعي العربي في كل قطر عربي، والذي على أساسه يقوم المجتمع المدني وتتقدم الدولة الحديثة. وما لم تتمكن وتُمكّن الدولة الوطنية الحديثة ـ سلطةً ومواطنين ومعارضين ـ من إنجاز هذه المهمة التاريخية فإننا سنعود إلى بُناها التقليدية الصغيرة، تلك العصائب التي لا تستحكم بها دولة، ولن نؤخر فحسب حلم الدولة القومية، بل سنخسر أيضاً رهان الدولة الوطنية... التي من خلال اكتمالها وإنضاجها والتصالح المشروع معها سنوفر اللبنات الصحية المعافاة لإقامة الكيان القومي الكبير عندما تأتي ساعته. وإذا كان العصر قد تجاوز الأسلوب البسماركي المتوسل بالحديد والنار لتحقيق الوحدة القومية، فإن هذا العصر يطرح أمامنا خياراً أكثر إغراءً وجاذبية إنه خيار الكيانات الوطنية الأوروبية التي اكتملت ونضجت فأخذت تعمل طوعاً لا كرهاً على بناء وحدتها الأوروبية: فرنسا إلى جانب البرتغال، وألمانيا إلى جانب لكسمبورج، دون قسرٍ للفرع كي ينضم إلى الأصل!

أحسب أني غامرت كثيراً بطرح فرضيات ومقولات عدة تحتاج كل واحدة منها إلى وقفة متأنية من العرض والتحليل والتدليل. كما يتعلق معظمها بجوانب معرفية في تشخيص الخصوصية التاريخية العربية، أي تشخيص «الخاص العربي» الذي حجبه اهتمامنا «بالعام الأممي» حتى وقت قريب. كما أن القراءة التاريخية قد احتلت الحيز الأكبر قياساً بالقراءة السياسية المعاصرة. ولكن ما العمل إذا كان تاريخنا ما زال حياً وفاعلاً فينا، ولم نتعرف إليه في حقيقته بدقة، كما لم نحسم

علاقتنا به سلباً وإيجاباً، بالتخطي والنقض، أو بالتراكم والاستمرار؟

وإلى ذلك، فإني نهجت نهجاً ترسمه هذه المقولة: «كي تكون قارئاً سياسياً جيداً، فعليك أن تكون قارئاً تاريخياً جيداً»، كما عبر عن ذلك المفكر الفرنسي بيير فيلار.

وفي تقديري فإن الإشكال السياسي العربي الراهن يحتاج إلى هذه المقولة ليتحول من إشكال إلى فعل.. أي إنه بحاجة، قبل كل شيء، إلى إعادة نظر معرفية ونقدية في تاريخ العرب السياسي والقوى الفاعلة التي جعلت منه ما هو عليه.

وأخيراً فإذا كنا سنخرج من هذا البحث بأفكار محددة للعمل العربي فلا بد من طرح التصورات الثلاثة التالية:

أولاً: لا بد من اعتماد السياسة العربية، والثقافة العربية على الأساس المعرفي العلمي للقضايا التي تواجهها، والأساس المعرفي النافذ إلى الخاص العربي إلى جانب العام الإنساني كي تكون المعالجات مستندة إلى تشخيص متلائم مع الواقع من أجل تغييره إلى الأفضل. ولا إيديولوجيا بلا قاعدة معرفية صلبة، وإلا فهي طوباويات لن تهبط إلى الأرض.

ثانياً: لا بد من توصل العرب إلى صيغة جديدة، صحية وفعّالة لإقامة التوازن الإيجابي بين ظاهرة الوحدة فيما بينهم على الصعيد الحضاري والثقافي والوجداني، وظاهرة التعدد والتنوع بينهم على المستويات المجتمعية والسياسية، دون إفراط أو تفريط، وبما لا يخل الميزان يمنة أو يسرة. إذا أدركنا أننا أمة موحدة في المعنويات، ومتباعدة في الماديات، فعلينا الحفاظ على الأولى والتقريب بين الثانية... إلى أن نتوحد.

ثالثاً: لا بد من إعطاء الوقت الكافي، وإن استعجلنا الزمن، لبناء الدولة الوطنية في كل بلد عربي، والإفساح لخصوصيتها وتميزها، لتصبح لبنة حرة في أي بناء مشترك للمجموعة العربية يرتضيه العرب فيما بينهم على أساس التعاقد الحر، في عصر لا يهاب إلا المجاميع الكبيرة، لكنه ـ في الوقت ذاته ـ لا يفسح للمجاميع الكبيرة إلا إذا تنامت أعدادها وآحادها، معافاة، حرة، متكافئة... تلك هي طبيعة المعادلة الدقيقة التي تنتظر العرب في مطلع القرن الحادي والعشرين...



مبحث ثالث

بين الاستبداد والديموقراطية

١ ـ البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا

٢ ـ العرب والديموقراطية: متى؟ وكيف؟



(١)
البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا

سئل أعرابي: أيسرّك أن تدخل الجنة، ولا تسيء إلى من أساء إليك؟ فقال بل يسرني أن أدرك الثأر وأدخل النار.

* * *

قال المتصوف ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه، فالحب ديني وإيماني



البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا

لا يمكن النفاذ ـ في تقديري ـ إلى بحث موضوع التسامح في الحياة العربية الإسلامية، قديماً وحديثاً، دون الإقرار بداية بوجود الحقيقتين التاليتين المتعارضتين والمتناقضتين بصورة جدلية:

أولاً: حقيقة كون الإسلام والحضارة الإسلامية أحد أهم النماذج العالمية المبكرة والرائدة في تحقيق قدر متميز من التسامح على مستويات عدة في الدين والفكر والاجتماع الإنساني والتعاطي الحضاري. حيث أكد الإسلام لأول مرة في تاريخ الإنسانية حق الإنسان في الاحتفاظ بعقائد دينية سماوية أخرى غير متفقة مع عقيدته، وأقر لأتباعها حق ممارسة شعائرهم الدينية في نطاق مجتمعه وفي ظل دولته، بل وأباح للرجل المسلم أن تكون شريكة حياته وأم أولاده من أتباع هذه الديانات. كما تعايشت وتفاعلت في إطار الحضارة العربية الإسلامية قوميات وأجناس وثقافات مختلفة عدة. وكانت الحضارة الإسلامية بدورها أول حضارة في التاريخ تنفتح في الوقت ذاته من موقعها المتوسط المنفتح على حضارات الشرق البعيد من هندية وصينية وحضارات الغرب الأوروبي من إغريقية ورومانية على ما بين التقليدين الحضاريين من تباين وتعارض، هذا مع استيعابها المتسامح لكثير من عناصر الحضارات القديمة في المنطقة العربية ذاتها وفي مناطق الجوار، ولا تعوزنا في هذا المجال شهادة معظم المؤرخين من أن الفاتحين العرب المسلمين كانوا من أكثر الفاتحين تسامحاً في التاريخ.

ثانياً: بإزاء هذه الحقيقة، لا يمكن التغاضي عن الحقيقة المجتمعية والتاريخية

الأخرى النقيضة وهي أن البيئة العربية والإسلامية قد شهدت وتشهد، في الوقت ذاته، بعض أسوأ نماذج اللاتسامح والتعصب المقرون بالعنف الدموي قديماً وحديثاً وإلى يومنا هذا، ليس بين الأديان والمذاهب والقوميات والأجناس المتعارضة فحسب ولكن داخل الدين والمذهب الواحد ذاته، وداخل الجنس الواحد ذاته، وداخل القبيلة والعشيرة الواحدة ذاتها، وبين فصائل الحزب الحديث الواحد والحركة السياسية المعاصرة الواحدة، في صراعات وحروب لا يحول الدين ذاته دون وقوعها كما في الحرب الأهلية الأفغانية كمثل أخير بين أمثلة أخرى عديدة.

فإذن لا يمكن بحث موضوع التسامح في المجال العربي الإسلامي دون طرح هذه الإشكالية الجدلية منذ البداية والتي تؤشر إلى وجود فجوة كبيرة بين المثال والواقع في الشخصية العربية المسلمة وإلى شيء من الفصام أو الشيزوفرينيا الجماعية في التكوين العام.

وهذه الظاهرة المزدوجة المتناقضة الجديرة بالنظر والتفسير تقترن بها أيضاً مفارقة أخرى وهي أن العرب والمسلمين بعامة أكثر تسامحاً مع غيرهم مما هم مع أنفسهم. فالمشكلة أساساً ليست مشكلة العربي والمسلم في التسامح مع غيره بقدر ما هي مشكلته أولاً وقبل كل شيء في التسامح مع نفسه ومع أبناء جلدته وقومه ودينه. ومنذ القدم والعربي يتألم من «ظلم ذوي القربى الأشد مضاضة».

وفي أكثر من مناسبة تاريخية رفعت أطراف إسلامية الآية الكريمة: «لا أسألكم إلا المودة في القربى» لتذكّر ذوي قرباها المنخرطين في صراع دموي ضدها بما تفترضه القربى من مودّة وتسامح.

وليس من المبالغة القول إن العلاقات الداخلية بين المسلمين أصبحت في بعض العصور وإلى يومنا هذا على نقيض الآية الكريمة: «أشداء على الكفار، رحماء بينهم».

فمن بعض شواهد التاريخ والحاضر يشعر المرء أنهم أشداء على أنفسهم في المقام الأول، وأقرب أن يكونوا رحماء على غيرهم، بل وعلى أعدائهم، في بعض المواقف. ولا يخلو الموقف الراهن بين بعض العرب وإسرائيل وبينهم وبين العرب الآخرين من هذه المفارقة.

ومنذ صدر الاسلام كان المسلمون المخالفون لفرقة الخوارج إذا وقع أحد منهم

في يد أفرادها يخفي إسلامه ويخبرهم أنه من المشركين طلباً للنجاة، لأن الخوارج كانوا يقتلون غيرهم من المسلمين في الحال باعتبارهم مرتدين، بينما يساعدون المشركين على بلوغ مقصدهم امتثالاً للآية: «وإذا استجارك أحد من المشركين فأجره حتى يبلغ مأمنه». فكان الأسير المسلم في ضوء هذا المفهوم لا يضمن نجاته إلا إذا أعلن نفسه مشركاً وتبرأ من جماعة المسلمين لينال تسامح إخوانه المسلمين من الخوارج معه.

فكيف يمكن أن نفسر هذا التناقض حيال مبدأ التسامح وممارسته في الحياة العربية الإسلامية؟

لا بد من الإشارة بداية إلى أن قيمة التسامح كغيرها من القيم والمثل العليا ليست مجرد مبدأ ديني أو أخلاقي أو فكري يمكن إيصاله إلى أفئدة الناس وعقولهم بالموعظة الحسنة والخطبة البليغة إذا كان واقعهم اليومي المعاش في أبعاده وحقائقه الأساسية يتناقض مع قيمة التسامح من حيث هي سلوك حي وتطبيق ممارس. فعلى أهمية التبليغ والموعظة الحسنة، بل والتربية المبكرة، فإنه ما لم تتلاءم حقائق الواقع المجتمعي والعلاقات الأساسية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع هذه القيم، فإن النتيجة لن تكون غير تعميق الازدواج والتناقض في الشخصية الفردية والجماعية بين المثل المعلنة من ناحية والسلوك العملي الظاهر والخفي من ناحية أخرى.

وكثير من الكتاب والخطباء الدينيين والأخلاقيين في مجتمعاتنا يبذلون الكثير من الجهد النظري المشكور لتبيان سلامة المثل والمبادىء في ديننا وتراثنا ولكن الخلاف ليس على القبول النظري أو عدمه بتلك المثل والمبادىء. إن المشكلة هي كيف يمكن أن نفسر كون مثلنا ومبادئنا المتفقين عليها في واد، وسلوكنا العملي في واد آخر. ولا يكفي هنا أن نصب جام غضبنا على الانحراف والمنحرفين، فأن يكون الانحراف ظاهرة عمرها ألف سنة أو أكثر في حياة الأمة يعني أنه بحاجة إلى تشخيص وتحليل علمي يتجاوز الإدانة الأخلاقية والدينية له لأن هذه الإدانة في حد ذاتها لم تغيّر من الواقع شيئاً منذ أن مارسها الوعاظ منذ القدم.

وهذا ملحظ عام في الحياة العربية والإسلامية لا يقتصر على مبدأ التسامح وحده بل يشمل مبادىء الوحدة والشورى والعدالة التي نتحدث عنها كثيراً باسم الإسلام ثم لا نجد شيئاً يذكر منها في حياة المسلمين، وقد حان الوقت لنسمي

هذا التناقض وهذا الازدواج باسمه بل هذه الشيزوفرينيا الجماعية باسمها وأن نحدّق فيها تحديقاً عملياً غير متردد إذا أردنا الخروج منها دون تبريرات أو تنظيرات في مدح الذات وتضخيمها بما لا يتطابق مع الواقع.

إن ما ينبغي تأكيده هو أن التسامح ليس فطرة يولد بها الإنسان بحيث نجد إنساناً أو شعباً متسامحاً وإنساناً أو شعباً غير متسامح بفطرتهما. إن التسامح ممارسة عملية بالدرجة الأولى وحصيلة لأسباب موضوعية قبل أن يصبح قيمة مجردة. وقد نجد فرداً وشعباً متسامحاً في لحظة من حياته وأقل تسامحاً في لحظة أخرى.

وعلى أهمية التبليغ والإقناع، بل على أهمية التربية، فإنه ما لم تكن البنية المجتمعية الشاملة والبيئة الاجتماعية ـ الحضارية العامة تسمح بالتسامح وتشجع عليه وتعتبره وظيفة من وظائفها الأساسية وتقليداً متعارفاً عليه من تقاليدها الراسخة في التعامل وإدارة العلاقات بين الأفراد والجماعات، فإنه لا يمكن أن يتحول إلى واقع وإلى تطبيق بالممارسة، وسيبقى مثلاً أعلى معلقاً في السحاب يحث عليه المفكرون والأفراد المثاليون ولكن دون جدوى. فكل ما يحاوله المربون والمفكرون في ترسيخ التسامح ستبتلعه البيئة العامة إذا كانت غير متسامحة. إذ من المحال أن ترسخ موعظة التسامح في نفوس الجماعات والمجتمعات والشعوب بينما قطاعات واسعة منها تعاني عدم التسامح في حقوقها الاقتصادية ـ الاجتماعية الأساسية أو في التعامل السياسي والإداري معها أو في حقوقها الحياتية الأولية بصفة عامة. وهذا ما يجب أن ندركه ونقرّ به ونتصرف على أساسه عندما نرى قطاعات واسعة من مجتمعات عربية وإسلامية تفرخ التعصب والعنف وترفض التسامح. لا أحد يختار العنف والتعصب كهواية محببة أو كترف سلوكي منذ خروجه من بطن أمه. إن العنف والتعصب في التحليل النهائي اضطرار ورد فعل لا خيال فيه مقابل حقبة طويلة مورست خلالها أشكال أخطر من العنف الاقتصادي والسياسي والبيروقراطي والفكري المنظم والمفروض على قطاعات واسعة من المجتمع. ما لم نبصر بموضوعية وإنصاف هذا الوجه الآخر للعنف المنظم، فإننا لن ندرك حقيقة الوجه الظاهر للعنف على المستويات العامة وليس من باب الصدفة أن معظم أعمال العنف والإرهاب منطلقة أساساً من البيئات الريفية المهملة في حقوقها الأساسية من تنمية وتعليم وخدمات وبنية تحتية. ولأن الاحتجاج على ذلك لم يتح بأساليب أقل عنفاً وأقرب إلى التسامح معظم الوقت، فإنه يتخذ هذا اللون الصارخ عندما يقترب من حافة اليأس، ثم تظهر العناصر

الطامحة سياسياً فتحوله إلى عنف منظم مقابل العنف المؤسسي السابق عليه، وهكذا ينطلق مسلسل العنف والعنف المضاد ويكون الضحية الأولى مناخ التسامح في المجتمع كله.

نخلص من ذلك إلى أن التسامح نتيجة ومحصلة وليس سبباً. وأن مسببه الأساسي هو طبيعة البنية والتركيبة المجتمعية الاقتصادية والسياسية العامة، أما عوامل التربية والتوجيه الفكري والأخلاقي المبشرة بالتسامح فإنها عوامل مساعدة ولكنها ليست حاسمة إذا كانت البنية المجتمعية على نقيض منها.

* * *

من زاوية أخرى في النظر إلى الموضوع يبدو التسامح مسألة ملحة عندما يكون المجتمع قائماً على التعددية والتنوع في تركيبته الإثنية أو الدينية أو المذهبية. أما عندما يكون الانسجام الإثني والعقيدي سائداً في المجتمع كله فإن المجتمع لا يتعرض للاختبار في مدى قابليته للتسامح الداخلي بين أفراده وجماعاته. بل إنه في هذه الحالة يركن إلى تضامن داخلي شامل مقابل نوع من التشدد حيال المجتمعات الأخرى. كما هو الحال مع مجتمع متجانس كالمجتمع التقليدي الياباني الذي تمتع بسلام داخلي طويل نتيجة انسجامه القومي العام، لكنه كان على درجة ملحوظة من العنف عندما احتك بالمجتمعات المجاورة والمجتمعات الأخرى، فكأنه لفرط تعوده حالة التجانس الواحدة، نزع إلى فرضها على الآخرين، ولو بالقوة. بالمقابل فإن المجتمع الهندي المركّب من عشرات القوميات والأديان ومئات اللغات المحلية، احتاج إلى قدر كبير من التسامح لتتعايش جزئياته بسلام. وكان الخيار التاريخي أمامه إمّا الاستمرار في حروب وصراعات أهلية لا تهدأ ـ وذلك ما يتهدده إلى الآن بين وقت وآخر ـ وإما تعوّد التعايش السلمي المتسامح بين أطرافه ومركّباته. وذلك ما نجحت فيه الحضارة الهندية إلى درجة ملحوظة قديماً وحديثاً وعلى أساسه قامت الديموقراطية الهندية أندر الديموقراطيات في العالم الثالث. وقد أصبح التسامح نهجاً له حيال العناصر الخارجية، فتقبل الإسلام والمسيحية بدرجة متميزة من القبول السلمي وكذا فعل مع مؤثرات الحضارة الحديثة. ويكمن سر نجاح غاندي في قيادته للشعب الهندي أنه استلهم نهج اللاعنف من فلسفة التسامح الهندية ومن عمق تقاليدها فكان تجاوب الجماهير الهندية معه عميقاً. ويلاحظ أن الحضارة الهندوكية بالذات لم تدخل في صراع إقامة الأمبراطوريات خارج شبه القارة الهندية. وما شهدته الهند من صراع أمبراطوري جاء مع

العناصر المغولية الرعوية المحاربة التي وفدت من خارج النسيج الحضري الزراعي الهندي. وهذا لا يعني أن الهند لا تشهد عنفاً ومظاهر لعدم التسامح ولكن المشروع القومي والحضاري الهندي العام ما زال في مجمله قائماً على الوحدة والتعددية والديموقراطية في الوقت ذاته. ولعل القاعدة الحضرية الزراعية النهرية العريقة في الهند هي الحاضنة الأرضية الأساسية لتعايش عناصرها السكانية المتعددة، فمن عمقها الحضري القديم المتصل بنسيجه المترابط وغير المخترق أو المجزأ بالصحارى المقفرة أمكن جمع تلك العناصر في بوتقة كبيرة واحدة ترابطت مصالحها سلمياً فلم تعد تحتمل بطبيعتها الحرب، فكان لا بد لها من خيار التعايش المتسامح.

وكالمجتمع الهندي، قامت المجتمعات العربية في الغالب على التعددية. ولكنها تعددية خاصة بالمنطقة العربية نجمت أولاً عن تعددية القبائل والعشائر من جهة وتعددية المراكز الحضرية المتباعدة فيما بينها بحكم الاختراقات الصحراوية الشاسعة، من جهة أخرى؛ ثم ظهرت التعدديات الدينية والمذهبية، فالتعدديات الإثنية مع دخول الأقوام غير العربية في الإسلام. وعلى ما أوجده الإسلام من وحدة في العقيدة والشريعة والثقافة والحضارة، فإن هذه التعدديات لم تلتحم فيما بينها مجتمعياً واقتصادياً وسياسياً وظلت دوائر متعددة تتقارب أحياناً وتتباعد أحياناً أخرى ضمن الدائرة العامة للحضارة الإسلامية.

وكانت العلاقة عموماً بين هذه التعدديات العربية علاقة صراعية أكثر مما هي علاقة وفاقية.

وقد بدأت أساساً بالصراع بين القبائل ثم بالصراع بين العشائر، داخل أطراف القبيلة الواحدة، على الماء والكلأ ثم على الزعامة والسلطة والمصالح المختلفة، وفقدت قريش مكانتها القيادية في الدولة العربية الإسلامية، باصطراع عشائرها وفصائلها على السلطة، وسقطت الدولة الأموية في وقت قصير وهي تفتح العالم باصطراع فروعها العائلية على السلطة. وكان التغالب لا التسامح هو قانون العلاقة أصلاً في البيئة الصحراوية وأعرافها البدوية كما قرر الباحثون في هذا الموضوع. ومنذ البداية ـ كما قال زهير بن أبي سلمى ـ إنه «من لا يظلم الناس يُظلم» في صراع البقاء على أديم البيئة الصحراوية الرعوية القاسية. والواقع أن التعدديات المذهبية والسياسية والكيانية في تاريخ الحضارة الإسلامية تعود في جذورها في الأغلب إلى تلك التعدديات القبلية والعشائرية. منذ أن ارتكز الصراع

المذهبي والسياسي بين العلويين والأمويين إلى الصراع العشائري بين الطرفين داخل قبيلة قريش قبل الإسلام، وهذا بحث يطول، يهمنا فيه فهم جذور التعددية الصراعية المناقضة لمناخ التسامح في المجتمع العربي الإسلامي.

ولا بد من القول في الأساس إن البيئة الطبيعية الجغرافية والمناخية للعربي لم تكن متسامحة معه خاصة في مناطق الصحارى والبوادي والمناطق الرعوية ذات الطبيعة الصراعية على الماء والكلأ، حيث أدت ندرة الموارد إلى شدة الصراع بين القبائل والعشائر، وأصبح التسامح مناقضاً لقانون صراع البقاء، حيث لا يبقى إلا الأقوى والأثبت في ساحة التغالب. ولعل قيمة الثأر في المجتمع البدوي هي القيمة المضادة للتسامح وما يرتبط به من عفو وصفح.

وبالمقارنة، فإن البيئات الحضرية المستقرة هي الأكثر تقديراً لقيم التسامح وما يرتبط به من تراحم ومودة ولطف. وتشتهر البيئة المصرية عموماً بأنها أقدم بيئة حضرية نهرية مستقرة في العالم العربي وبأنها أكثر بلدانه تسامحاً، في الوقت ذاته؛ وذلك لضعف تأثير التعددية الصراعية للقبائل والبوادي على مجتمعها فيما نعتقد. أما بيئات الهلال الخصيب والجزيرة العربية حيث تتعدد المدن والكيانات القبلية دون عمق حضري واحد فإن الصراع التاريخي الداخلي أكثر حدة.

ومنذ صدر الإسلام الذي بدأت دعوته في أم القرى ووادي القرى (والقرى هي المدن وسميت بالقرى لأنها مواطن القرار الحضري وسمي الحضري تبعاً لذلك بالقراري) نقول منذ صدر الإسلام وظهوره في وادي القرى والقرار الحضري، نجد أن التراث العربي الإسلامي ينقل لنا خطين متوازيين ومتضادين تقريباً للموقف من التسامح، بين قيم حضرية متسامحة أكّدتها الدعوة الإسلامية وتسامت بها، وقيم رعوية متصلبة حاربتها ونسبتها إلى البداوة والأعرابية التي وقف منها القرآن الكريم موقفه المعروف في آيات عديدة وصريحة لا أعتقد أن الفكر الإسلامي ـ قديمه وحديثه ـ قد استخلص منها بالكامل مغزاها السوسيولوجي فيما يتعلق بموقف الإسلام من الجدلية المعتملة بين الحاضرة والبادية في المنطقة العربية.

وكما هو مُسلّم به فإن جدلية الحاضرة ـ البادية جدلية عميقة الجذور ومتعددة الأوجه والتأثيرات في التكوين العربي العام، ولا بد أن يصل إليها أي بحث جاد في السوسيولوجيا التاريخية العربية، كما فعل ابن خلدون في مقدمته منذ قرون،

وكما أعاد الكرّة عالم الاجتماع العراقي المتميز الراحل علي الوردي في العصر الحديث.

ومثلما طبعت هذه الجدلية كثيراً من ثنائيات الحياة في المنطقة العربية سياسياً واجتماعياً وفكرياً، فإنها تنعكس هنا أيضاً في إشكالية التسامح.

في حديث نبوي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألوا: أتقبّلون صبيانكم؟ قلنا: نعم. قالوا: ولكنا والله ما نقبّل. فقال رسول الله: وما أملك إن كان الله نزع منكم الرحمة». وهذه المحاورة أو بالأحرى المفارقة بين المنطق النبوي الكريم وبين المنطق الأعرابي المتأثر بقسوة بيئته الصحراوية البدوية يمكن أن يلخص لنا جانباً من إشكالية التسامح في التاريخ العربي الإسلامي. وطالما نبحث في موضوع التسامح فعلينا أن «نتسامح» مع هذا المنطق الأعرابي لأنه نتاج طبيعي لبيئته وأن نتفهم الأسباب الموضوعية التي أدت إليه.

وبعد هذا، فلا بد من تبيّن التعارض الواضح بين المفهومين. وبلا شك فإن الإسلام بقيمه الإلهية الشاملة تنزيلاً وبانطلاقه من صميم الحاضرة منشأً مثّل نقضاً وتحدياً شاملاً للحالة العربية في شكلها الأعرابي بصفة خاصة.

إن تعويد الطفل في البادية العربية على تقبّل قسوة الطبيعة والحياة والأقران والخصوم مسألة تربوية حتمية لا مفر منها لمن أراد البقاء. وكما عنفت هذه البيئة على البنت بوأدها لعدم استعدادها البيولوجي والعاطفي لتحمل هذه القسوة كما ينبغي، فإن العرف التربوي في البادية ـ حيث نشأ الكثير من الأصول العربية حتى ما تحضّر منها فيما بعد ـ قد اقتضى أن يتربى النشء تربية شبه حربية تتعايش مع قسوة نظام الطوارىء الدائم في الصحراء، وكان التسامح من آخر المتطلبات لمثل هذا النظام. هذا مع العلم أن العربي عندما احترف التجارة واعتاد التحضر وتعامل مع الشعوب الأخرى كان مثالاً للانفتاح والتسامح، الأمر الذي يرجح كفة البيئة لا كفة الفطرة أو الوراثة.

وضمن هذ البيئة، فإن بدن المرء ليقشعر وهو يقرأ تفاصيل عملية ختان الأولاد التقليدية في بعض أنحاء شبه الجزيرة وما تصحبها من دموية جماعية وزهو فولكلوري في تحميل الناشىء الصغير أكثر مما يحتمله جلده الغض وهو يقطّع ويسلخ سلخاً في طقوس احتفالية صاخبة.

من جانب آخر، وحيث أن روح النكتة والدعابة تعني التسامح مع مفارقات الحياة وتناقضاتها والسخرية منها وبالتالي الضحك عليها، فكان من أسوأ الصفات في البادية العربية أن يميل الرجال إلى الدعابة والضحك بما يقلل هيبته، وكان يقال: لا عيب فيه... إلا أنه رجل فيه دعابة.

بالمقابل يمدنا التراث الإسلامي من حياة النبي الكريم وصحابته وإرشادات علمائه ومفكّريه بمادة خصبة لكيفية التعامل الأبوي والتعليمي الرقيق والحاني مع الأطفال والناشئة، في مواقف إنسانية رحميةٍ مرحة، ونظرات تربوية وفكرية، تغلّب جانب الرحمة واللين في التربية والتعليم، بما يقترب من مفاهيم التربية الحديثة، وإن تميز عنها، بإبقاء جانب الحزم والانضباط الحكيم والمتوازن؛ وذلك ما افتقدته التربية المعاصرة وتحاول الآن الرجوع إليه بعد أن أسرفت في جانب اللين ومنح الحرية غير المسؤولة للناشئة بما أدى إلى إفساد الأجيال الجديدة.

ولسنا بصدد التطرق في هذا الموضع إلى تفاصيل هذا التراث الفكري الإسلامي في فلسفة التربية والتعليم، فهو معروض وموثّق في مصادره ومظانّه، ونكتفي بهذه الإضاءة الشاملة للأفق التي يربط فيها ابن خلدون في مقدمته بين طبيعة تربية النشء وحصيلة تربية الأمة كلها حيث يقول:

«إن الشدة على المتعلمين مضرة بهم، وذلك أن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء المَلَكة ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر... وحُمل على الكذب والخبث... ودعاه إلى الخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع... فارتكس وعاد في أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر... وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء... والتخابث والكيد..».

(... ولا أعتقد أن ابن خلدون كان يعلق في العبارة الأخيرة على التطورات الأخيرة في الشرق الأوسط!!) هذا نموذج للفكر التربوي المرتبط بالرؤية المجتمعية والحضارية الشاملة في الإسلام، وهو فكر إن تأثر بتطور الحضارة، والانفتاح على الثقافات الأخرى، إلا أنه مستمد في الأساس من جذوره الإسلامية الخالصة التي يمكن أن تولّد فكراً معاصراً، في مستوى التقدم الحديث،

من نوعه. فمنذ البدء عرفت الرسالة الإسلامية بالحنيفية «السمحة»، أي التي ليس فيها ضيق ولا شدة.

وكما ورد في الحديث النبوي، يقول الله عز وجل: «أَسْمِحوا لعبدي كإسماحه إلى عبادي» أي من سامح الناس في الدنيا يأمر الله بمسامحته عن ذنوبه في الآخرة.

وفي حديث مشهور: «السماح رباح»، أي المساهلة في الأشياء تُربح صاحبها، وهي إشارة تتضمن التعامل التجاري لكنها تنسحب على التعامل المجتمعي والحياتي بعامة.

وفي حديث آخر عن ابن عباس: «أَسْمِح يُسمح لك» أي سهّل يسهّل لك وعليك.

والسماح والسماحة في اللغة أصلاً السخاء والجود واللين في التعامل، فكأنه كرم ينبع من النفس وهي التي تجود به فلا يُفرض عليها. (**«لسان العرب»**، لابن منظور، مادة سمح).

وباختصار فإن التراث العربي الإسلامي في جانبه القيمي والمبدئي والمثالي يحفل بالكثير من تأكيد التسامح والحث عليه، ولكن المشكلة غالباً عندما تتنزّل هذه القيم والمبادىء والمثاليات في الواقع المجتمعي والسياسي وفي الطبيعة البشرية، فيظل التكوين العربي يعاني فجوة كبيرة وانفصاماً ملحوظاً بهذا الصدد، ربما أكثر من أمم أخرى عديدة. وحتى في البيئات الحضرية، عريقة التحضّر، فإن العرب يمكن أن يتسامحوا فيما بينهم اجتماعياً، وأن يتساهلوا اقتصادياً وتجارياً، كما يمكن أن ينفتحوا على الآخرين فكرياً وحضارياً، لكنهم يندر أن يتسامحوا فيما بينهم سياسياً، أي تعددياً وديموقراطياً. . . وتلك هي مسألة المسائل في الحياة العربية. إن التسامح السياسي من أندر الأشياء في حياة العرب ليس في الحاضر فحسب، وإنما منذ بداية التاريخ ومنذ فجر الإسلام. وقد علّم الإسلام العرب قدراً كبيراً من التسامح في الدين والاجتماع والفكر والحضارة، ولكنهم لم يتطبعوا بهديه في مسألة التسامح السياسي. . . ولا يبدو أن مؤثرات العالم الحديث قد أسهمت بدورها معهم في إصلاح هذه المسألة.

ولأننا رفضنا فكرة الفطرة الموروثة والحتمية منذ بداية هذا البحث، فإنا نرى أن عدم التسامح السياسي عند العرب له جذوره البيئية المجتمعية والتاريخية نظراً

لخضوعهم لحكم سلطوي رعوي الطابع وغريب عنهم في كثير من أقطارهم التي حكمها المماليك والأتراك لقرون؛ أو لعيشهم ضمن تعددية قبلية وعشائرية تقوم على الصراع وتهدد بالفوضى ما لم تُحكم حكماً استبدادياً سلطوياً. فلقد كان الخيار السياسي أمام العرب في بيئاتهم التعددية المصطرعة إما القبول بالاستبداد أو التعرض للفوضى والفتنة، ولم يكن خياراً بين الاستبداد والحرية. وإذا كان ابن خلدون قد أشار إلى «أن البلاد الكثيرة القبائل والعصائب، قل أن تستحكم فيها دولة» فإننا يمكن أن نضيف بأن التعاطي السياسي وما يمكن أن ينشأ عنه من تسامح سياسي لا يمكن أن يتم في ظل الصراع المتفلت دون ضوابط من نظام وقانون ودستور.

وعلينا هنا بالمناسبة أن نشيّع فكرة «ديموقراطية القبيلة» الشائعة في خطابنا السياسي وندفنها بكل ما تستحقه من احترام. ففي ضوء الانتحار الذاتي الدموي لقريش ولبني أمية منذ القدم، مروراً بصراعات التاريخ والحاضر التي نعرفها، يصبح الحديث عن «ديموقراطية القبيلة» نوعاً من الأسطورة. . .

نعم إن العرب ديموقراطيون ومتسامحون اجتماعياً ودينياً وإنسانياً إلى درجة لا بأس بها ـ باديةً وحاضرةً ـ طالما أن التسامح خارج نطاق السياسة والسلطة، أما عندما ندخل باب ساس ويسوس الذي تعوذ منه بالله الإمام الشيخ محمد عبده، فإن القول الشائع منذ زمن أتراك المعتصم في القرن الثالث للهجرة يتلخص في عبارة (السلطان هو من قتل السلطان).

ولا نملك حلاً سحرياً للقضاء على هذا الإشكال السياسي في الحياة العربية والإسلامية في غمضة عين، أو برفع أكثر الشعارات مثالية. ففي صدر الإسلام عندما كانت النفوس عامرة بالإيمان، والدعوة في انطلاقتها، لم تتوقف الحروب الأهلية السياسية بين المسلمين، كما لم تتوقف بعد بين الفصائل الأفغانية والأطراف الجزائرية حتى هذه اللحظة رغم خطابها الإسلامي. إن لله سنناً في الكون، كما في الاجتماع والسياسة وعلينا اكتشافها والعمل بمقتضاها.

وما لم تؤسس دولة المجتمع المدني التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات، والتي يمدنا الإسلام بالكثير من مبادئها وتشريعاتها، فإنه لا يمكن الحديث عن مجتمع متسامح سياسياً.

وختاماً. . . بنظرة الطائر. . . يتنازعني صوتان من مأثورات تراثنا العربي

وأصداء واقعنا القديم... يرمزان معاً على تناقضهما الشديد إلى تكويننا الدرامي بل التراجيدي...

الصوت الأول صوت الأعرابي عندما سئل: «أيسرك أن تدخل الجنة ولا تسيء إلى من أساء إليك؟ فقال: بل يسرني أن أدرك الثأر وأدخل النار».

أما الصوت الثاني فصوت ابن عربي من بيئته الحضرية الأندلسية عندما قال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

ويجب ألا يكون لدينا أيُّ وهم! فصوت ابن عربي لم يُقبل ولن يكون مقبولاً في واقعنا لأسباب اعتقادية وواقعية متشابكة. إن ما علينا أن نحاوله بجهدٍ وتواضع هو ألا يحكمنا قدر الأعرابي وصوته المشدود بين الثأر والنار.

(٢)
العرب والديموقراطية:
متى؟ وكيف؟

«التحدي الموضوعي الأكبر أمام الديموقراطية في العالم العربي هو أن أية قوة سياسية ـ أياً كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة ـ لا بد أن يتحكم بها في واقع الأمر القاع السوسيولوجي الذي تنتمي إليه.

فهذا ما تنطق به التجارب العربية، على صعيد السلطة والمعارضة، وعلى صعيد النظم التقليدية والثورية على السواء.

فهذه القوى جميعاً سرعان ما تتكشف عن تكويناتها العصبوية التقليدية القديمة (من عشائرية وطائفية وريفية... إلخ). أياً كانت شعاراتها المثالية المرفوعة في الديموقراطية وغيرها.

بكلمة: لا ديموقراطية بلا ديموقراطيين وبلا قوى ديموقراطية...

وإعداد هذه القوى مسألة تحول اجتماعي تنموي حضاري لا مفر منها... وهي الحصان الذي لا بد أن يجر عربة الديموقراطية.. إذا أردناها أن تتحرك...».

المؤلف



العرب والديموقراطية...
متى؟ وكيف؟

تخيلت الإنسانية أكثر اليوتوبيات السياسية مثالية منذ (جمهورية أفلاطون) ومدينة الفارابي الفاضلة... بينما كانت تعاني في واقعها المعاش أسوأ أنواع الحكم الاستبدادي الدكتاتوري، وما تزال...

ولم يستطع أي نظام سياسي عملي توصلت إليه التجربة البشرية أن يقلص نسبياً هذه الفجوة الشاسعة بين الحلم السياسي المعلق في السماء، والكابوس السياسي الجاثم على صدر الإنسان في الأرض... غير النظام الديموقراطي.

كان فكرة عبقرية، واختراعاً نادر المثال كاختراع المحرك النفّاث الذي رفع القلاع الفولاذية الطائرة من ترابية الأرض إلى أثيرية السماء، وحقق عملياً حلم الإنسان في الطيران.

أجل... كانت الديموقراطية من تلك الأفكار العبقرية القادرة على اختراق وتجاوز النقائص في الواقع من أجل التقريب والجمع بينها في توليفة أسمى وأكثر ذكاء ومرونة ورحابة، فكما جمعت نظرية النسبية لدى «أينشتاين»، مثلاً، بين نقائض المادة والطاقة ونقائض المكان والزمان في مفهوم متكامل، وتوليفة عبقرية جامعة حولت التناقض والتضاد إلى تآلف وتكامل، استطاعت الديموقراطية أن تؤلف بين مختلف أنواع التعدديات والتعارضات في الاجتماع الإنساني ـ الذي كان مخيراً قبلها بين الاستبداد أو الفوضى والفتن لا غير ـ ضمن توليفة عملية قادرة على التجسد والصيرورة في التاريخ، فقربت بين الحلم المتنائي والمعاناة اليومية للإنسان على أديم الأرض... «هنا» و«الآن» لا في وعد بعيد من

اليوتوبيا. ومنذ «اختراع» الديموقراطية، وإنسانها قادر على الاختيار بين الاستبداد والحرية، لا بين الاستبداد والفوضى الدامية كما كان حاله قبلها، أو كما هو حال بعض الشعوب، ومنها نحن العرب، إلى اليوم.

وفي بوتقة الديموقراطية تحولت الحرية من صرخة في البرية خارج إطار الزمان والمكان إلى ممارسة حقيقية، لكنها مسؤولة ومنضبطة، فتحقق رهان الديموقراطية الفلسفي في تحويل الضدين: الحرية والالتزام، أو الحرية والمسؤولية، إلى حقيقة مشتركة قادرة على الحياة، والنمو والانطلاق.

غير أن الفارق لسوء الحظ بين اختراع الديموقراطية واختراع المحرك النفاث، هو أن المحرك النفاث يمكن استيراده من أكثر النظم ديموقراطية إلى أشدها دكتاتورية، أما النظم الديموقراطية ذاتها فليس من اليسير نقلها بهذه السهولة.

ولقد ظهرت الدعوة، مؤخراً في الأوساط العلمية والتنموية العربية إلى ضرورة التفكير في كيفية «استنبات» التكنولوجيا في الأرض العربية، بدل استيرادها ونقلها.

وأعتقد إن كان ثمة مشروع جاد لاقتباس الديموقراطية عربياً، فلا بد من التفكير، وبجهد أكبر، في كيفية «استنبات» الديموقراطية في الأرض العربية، بكل ما يعنيه مفهوم الاستنبات من شروط وتهيئة بذور، وتربة صالحة، وري ومناخ مؤات ومنشطات. فهذا هو الجهاد الأكبر إن كان ثمة استنبات، فلقد نجحت بعض الأمم الناهضة في استنبات أعقد التقنيات المتقدمة في تربتها، لكنها ما زالت تحاول، وتعيد الكرة من أجل استنبات الديموقراطية.

ذلك أن الديموقراطية ليست نبتة منعزلة عن تربتها ومناخها وسمائها. وهي ليست مجرد ثمرة يمكن أن تقتطع وترسل إلى مكان آخر. الديموقراطية ثمرة مرتبطة بشجرة حقيقية على أرضها وتحت سماء مفتوحة.

وأعني بالشجرة النظام الليبرالي التعددي بشكل أو آخر، وأعني بالأرض القاعدة السوسيولوجية الاقتصادية المواتية للشجرة وثمرتها والتي تقوم على القبول بالتعايش المشترك والتنافس المشروع بدل الصراع، وتعتمد أساساً بشكل أو بآخر، نظام الاقتصاد الحر الملتزم بضوابط القانون والمطعم بروح العدالة الاجتماعية، وأعني بالسماء سقف الحريات الممنوحة.

ومن أخطر المحاذير على مستقبل الديموقراطية في البلاد العربية أن نغفل هذه الحقيقة المعرفية ـ السوسيولوجية ـ الفكرية بشأنها ونتداولها كمجرد إيديولوجيا وشعار، كما تم طرح الشعارات الأخرى في الماضي القريب إلى أن تستهلك الإيديولوجيا ذاتها ويعود الإحباط في هذا الشعار كغيره، وتبقى تركيبة السوسيولوجيا العربية كما هي، وكما كانت، تولد لنا تجدد القبائل والطوائف وسائر البُنى العصبوية الصغيرة، بينما نحن ننتظر الوحدة والحرية والديموقراطية.

وكي لا نستخدم المصطلح الديموقراطي على علاته، ويفهم كل منا شيئاً مغايراً لتصور الآخر، دعونا نحدد شروط الحد الأدنى لأي نظام ديموقراطي، هذا مع قدر كبير من القناعة والتواضع في تحديد هذه الشروط لتقترب من احتمالات وإمكانات التطور السياسي العربي نحو الديموقراطية.

أول الشروط: ١ ـ التسليم بإمكانية وجود المعارضة من حيث المبدأ، والاستعداد لإعطائها قدراً من الشرعية المقننة. وأعني بالمعارضة: المعارضة السلمية المنضبطة بشروط العملية الديموقراطية، ومبادىء القانون والنظام والدستور المتبع، المتوافق عليه. وإذا كانت كلمة «معارضة» تقلق السلطات العربية، فلنسمها إمكانية التعددية بالرأي والاجتهاد بشخوصه وأطرافه المجتمعية وإتاحة الفرصة للاجتهاد ولأصحابه بالمشاركة في العملية السياسية بالطريقة التي تحددها ظروف كل بلد وأنظمته. أما إذا لم يفتح الطريق لمثل هذه التعددية السلمية وفرصها في المشاركة، وأعتبر ذلك، من حيث المبدأ، خروجاً على القانون، فلا يمكن الحديث عن ديموقراطية أو إمكانية تطور نحوها.

٢ ـ وضع آلية لتداول السلطة التنفيذية سلمياً وقانونياً، سواء بالتغيير أو التعديل الحكومي في ظل ثبات الرمز الدستوري للحكم الشرعي، الممثل للسيادة العليا، طبقاً للأحكام الدستورية المقررة. وإذا ما سلمنا بإمكانية التعددية السياسية المقننة في الشرط الأول، أمكننا بالتغيير أو التعديل في تكوين السلطة التنفيذية أن نفتح المجال للقوى الاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع لتحقيق حد مقبول من المشاركة في إدارة السلطة، بعد أن كشفت عن طبيعتها الديموقراطية السلمية، والتزمت بشروطها وأعدت نفسها للاختبار العملي في تجربة الحكم.

٣ ـ مراعاة الحكم وتحسسه لرأي وإرادة الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها عند الضرورة، وفيما يتعلق بالقضايا الأساسية والمصيرية. وذلك بأسلوب التوافق

السياسي العام إن أمكن حسب طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع باللجوء مباشرة إلى استشارة أهل الحل والعقد من ممثلي القطاعات الحقيقية الفاعلة أو اعتماد الأسلوب التمثيلي في مجلس تشريعي، وهذا هو الخيار الأمثل في نهاية المطاف للأخذ برأي الأغلبية.

٤ ـ وإذا كانت الديموقراطية عملية أخذ وعطاء، ولا تكون إلا برضا الأطراف المعنية كافة، حاكمة ومحكومة، فإن من أهم الشروط التي يجب أن تلتزم بها القوى المجتمعية والأطراف الشعبية المشاركة، القبول بكافة شروط العملية الديموقراطية سواء مع السلطة، أو فيما بينها، والالتزام بعدم استخدام الديموقراطية مطية لاحتكار السلطة بأي شكل كان وعدم توسل العنف؛ هذا شرط يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، في التجارب العربية خاصة لأن خرقه سيعني بالمقابل الإخلال بالشروط الثلاثة الأولى من جانب السلطة تلقائياً. هكذا فإن الديموقراطية من مسؤولية القوى الشعبية مثلما هي من مسؤولية الحكم. ويجب ألا تعني فقط حق المعارضة في انتقاد السلطة والدولة والحط من هيبتها، فلا ديموقراطية في دولة مضعضعة كما سنوضح بعد قليل.

وكما أسلفت، فإن هذه الشروط متواضعة وتمثل الحد الأدنى، من أجل استنبات الديموقراطية عربياً، وهي شروط سياسية ودستورية وقانونية يؤمل توفرها بالحوار والإقناع.

غير أن للمسألة جانبها السوسيولوجي الأخطر، وهو تحديداً: إذا كانت السلطة والقوى الشعبية ـ حتى لا نقول المعارضة ـ تنتمي في أصولها المجتمعية إلى تكوينات وبنى عصبوية مما هو معلوم وسائد في النسيج المجتمعي العربي، ولم تتطور اجتماعياً وحضارياً بما يؤهلها لتمثل الديموقراطية واستيعابها فهل نتوقع منها أن تلتزم بتلك الشروط؟ شروط الحد الديموقراطي الأدنى؟ هذه مسألة لا بد من أخذها جدياً بعين الاعتبار وهي التحدي الأكبر أمام الديموقراطية في الوطن العربي، ذلك أن أية قوة سياسية، أياً كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة، لا بد وأن يتحكم فيها، في التحليل النهائي القاع السوسيولوجي الذي تنتمي إليه. فهذا ما تنطق به في التاريخ العربي المعاصر مختلف التجارب السياسية العربية من تجربة العسكر إلى تجربة الأحزاب ذات التكوين العصبوي إلى تجربة القوى الدينية ذات الأصول الريفية. لقد جاءت كلها باسم الديموقراطية في البداية، ثم انتهت

للتعبير عن مصالح وعقليات ومسلكيات أصولها المجتمعية التقليدية، بغض النظر عن الراديكالية التي تتظاهر بها في خطابها السياسي المعلن.

بكلمة مختصرة: لا ديموقراطية بلا ديموقراطيين. وهي هنا تعني الجماعات أكثر مما تعني الأفراد، فالجماعات أساساً هي التي عليها المعول لأنها هي التي تملك الحسم على الساحة السياسية. من هذه الزاوية تبدو مسألة الإعداد الجماعي للديموقراطية مسألة طويلة الأمد تقتضي أجيالاً من التحول المجتمعي التنموي والتحضيري التقدمي. ولا توجد في التاريخ بطبيعة الحال حلول سحرية. وفاقد الشيء لا يعطيه.

ونظرية حرق المراحل شعار ثبت فشله بسقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته وها هي ذي روسيا تبدأ مسيرة الديموقراطية والرأسمالية من مراحلها وشروطها البدائية والأولية الفظة ولا بد من إشباع كل مرحلة من مراحل التطور حسبما تتطلبه طبيعتها.

إنني أدرك قسوة هذا التحليل ومدى ما يمكن أن يولده من إحباط بشأن مستقبل الديموقراطية في بلادنا العربية على المدى القريب، ولكن أن ندرك ما يجب علينا عمله للمدى البعيد، وما نستطيع أن نحقق وما لا نستطيع خير من تعلة النفس بالأماني غير المؤسسة على الواقع الصلب والتي يسبب لنا إجهاضها إحباطاً أكبر. والعقدة السوسيولوجية في المسألة الديموقراطية العربية متعددة الأبعاد، وهذا إلماح مكثف إليها وسنعود إليها في النهاية، بمقاربة أوسع. ولكن طالما أن هذه العقدة قد طرحت علينا في هذا الموضع: المدى الزمني التاريخي لنمو الديموقراطية، فلننظر في بعض اعتبارات هذا العامل التاريخي:

أولاً: لا بد من استقرار سياسي واجتماعي طويل الأمد للبدء بالتجربة الديموقراطية، ذلك أن الديموقراطية لا تزدهر في أجواء الاضطرابات والانقلابات. وأية حركة ديموقراطية تستعجل التطور السياسي بالاضطراب والانقلاب فإنها تقضي في الواقع على نفسها، قبل أن تقضي على السلطة المستبدة التي تحاول إزاحتها.

حتى الثورة الفرنسية ـ وهي ثورة ديموقراطية أساساً ـ احتاجت إلى حوالي قرن لتأسيس نفسها ديموقراطياً، لأنها توسلت العنف في العقود الأولى من قيامها. أما في بريطانيا فقد أمكن تحقيق انطلاقة ديموقراطية مبكرة وأسبق من فرنسا، لأن

الاستقرار السياسي في بريطانيا ساعد على تطوير النظام الملكي الدستوري من الداخل وبالتدريج فكانت التجربة الديموقراطية البريطانية هي النموذج والقدوة للتجارب الديموقراطية في العالم.

أما في روسيا حيث طمحت الثورة البلشفية إلى «الديموقراطية» بالعنف الثوري ـ الديموقراطية الشعبية ـ فقد قام النظام السوفياتي وانتهى ـ وحلم الديموقراطية ما زال حلماً بالنسبة لشعوب روسيا والشعوب التي احتذتها. . .

ويحار الباحثون في شؤون الديموقراطية في العالم الثالث بالنسبة لظاهرة الديموقراطية الهندية. . . كيف يمكن تفسير وجود ديموقراطية متصلة ومستمرة ـ رغم كل التحديات ـ في بلد آسيوي فقير ومزدحم بالسكان كالهند؟

إن السر ـ في تقديري ـ يعود إلى جذور فلسفة «اللاعنف» الضاربة بعمق في صميم التراث الهندي، والتي أحياها المهاتما غاندي في ثوب سياسي جديد مع حركة التحرر الوطني، وفي إطار «حزب المؤتمر».

وما «اللاعنف» إذا ترجمناه سياسياً وعصرياً؟ أليس هو اعتماد الحوار والتطور السلمي وحل الخلافات بروح التسوية والتفاهم التي هي جوهر التعاطي الديموقراطي؟ ثم أليس اللاعنف هو ضمانة الاستقرار السياسي الاجتماعي إلى أن يثمر ديموقراطياً؟

لقد تجنبت الهند بـ «اللاعنف» محاذير الانقلابات والثورات التي دمرت الطريق الديموقراطي في العالم الثالث. ورغم أن الصين تبدو أكثر قوة وتماسكاً، إلا أنها تبدو «متخلفة» بالنسبة للهند ديموقراطياً وسياسياً. الفارق الأساسي أن ظروف التطور السياسي في الصين قد ارتبطت بالعنف الثوري، بينما تمسكت التجربة الهندية باللاعنف السياسي، أي بالتطور السلمي.

وأكبر تهديد للديموقراطية الهندية سيكون انجراف الطوائف الهندية ـ المتعايشة حتى الآن باللاعنف ـ إلى دوامة العنف الطائفي، كما يحدث الآن في بعض مناطق الهند بين السيخ والمسلمين والهندوس.

وبنظرة الطائر إلى تجاربنا السياسية العربية ليس من الصعب أن نلاحظ أن الدول العربية التي شهدت استقراراً أطول، حتى في ظل نظمها التقليدية، هي اليوم أكثر انفتاحاً وتقبلاً للتطور الديموقراطي (الأردن، المغرب) بينما الدول التي

دخلت في دوامة العنف الثوري أو اضطرتها ظروفها إلى ذلك فهي الأبعد عن الإمكانية الديموقراطية (الجزائر، العراق).

ثانياً: وتحتاج الديموقراطية ـ في مفارقة جدلية ـ إلى «رحم» دولة قوية متماسكة ينمو «جنينها بداخله». يخطىء دعاة الديموقراطية إذا تصوروا أن حلمهم الديموقراطي سيقترب أكثر إذا هم انتقصوا الدولة أو قلقلوها أو فككوها.

الدولة القوية والديموقراطية المستمرة صنوان لا يفترقان بعكس ما يتوهم البعض. وعندما تضعف الدولة أو تضعف ثقتها بنفسها فإن أول ضحاياها هي الديموقراطية.

إن الدولة الاستبدادية التي تبدو «قوية» للمراقبين في الخارج، كما بدا الاتحاد السوفياتي وكما تبدو الصين نسبياً حتى الآن، هي في واقع الأمر دول ضعيفة من الداخل لا تجرؤ على الخيار الديموقراطي وعلى حمل جنين الديموقراطية في جوفها الضعيف والمريض.

أما الدولة القوية، فعلى ما نسمع عنها من مشكلات داخلية ـ كالولايات المتحدة ودول أوروبا الغربية ـ فهي التي تواصل المسار الديموقراطي رغم تلك المشكلات الداخلية... بل وتحلها بالديموقراطية أما إذا وصلت أية دولة ديموقراطية إلى مرحلة التضحية بالديموقراطية فعندئذ تدخل مسيرة الانحلال والسقوط ـ في الحرب ـ كما حدث لألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية أو في السلم كما حدث للاتحاد السوفياتي وسائر منظومته في شرق أوروبا مؤخراً.

إذن، في سباق الأولويات التاريخية العربية يبرز السؤال الصعب:

(هل تقوم ديموقراطية راسخة، قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟؟).

لذلك فإن أي تغيير لتحقيق الديموقراطية لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوى نموّها ودرجة استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في الهواء وخارج عربة التاريخ. ولذلك تخفق النظم (الديموقراطية) المقتبسة من الخارج لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة ومجتمعها أي لا تستنبت محلياً.

وهكذا نجد أن الوضع السياسي العربي بين الدولة والديموقراطية يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان: اعتبار موضوعي وآخر ذاتي.

الاعتبار الموضوعي يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة

باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب، من حيث عملية بناء الدولة ـ في أول مراحله.

أما الاعتبار الذاتي فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتغييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديموقراطية، أسوة بالدول المتطورة والمتقدمة.

والإشكالية أن كيان الدولة العربية ـ من حيث وجودها كدولة ـ ما يزال لا يحتمل بقوة التعددية الديموقراطية لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديموقراطية ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية.

فكيف يمكن ممارسة الحرية والديموقراطية دون كيان وسياج دولة يوفر لها البوتقة اللازمة والحامية؟

علماً أن الدول الديموقراطية، العريقة نمت أولاً ثم استقرت من حيث هي دول ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديموقراطية فهل يمكن أن تكون حرية وديموقراطية خارج الدولة؟ إذا كانت «الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية» وهذا ما يتطلب من السلطة العربية بالضرورة إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري للدولة ـ فإن الوجه الآخر للمسألة «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة» حسب تعبير الدكتور عبد الله العروي، فلا مهرب إذن ـ للحرية وللثورة ـ من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها: «وكل من أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمحه»، حسب تعبيره.

إذن، السؤال المطروح، في صيغ مختلفة لكل فكر جدي هو التالي: كيف الحرية في الدولة، والدولة بالحرية حسبما يطرحه العروي؟

إنهما توأمان سياميان والفصل بينهما، أو التفكير بأحدهما في معزل عن الآخر، يؤدي في النهاية إلى الإضرار بهما معاً.

فكيف سيستطيع الفكر السياسي العربي ـ سلطة ومعارضة ـ إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين الضرورتين: على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطورية ـ كان لا بد منها ـ في

الحالات التاريخية المشابهة لعمليتي تأسيس الدولة ثم تغييرها بالديموقراطية وكيف سيتمكن العرب من إنجاز العمليتين معاً تحت تسارع اندفاعة التاريخ المعاصر وضغط أحداثه ومتغيراته؟

ومن البديهي أن الخطوة الأولى نحو ذلك تتمثل في وعي هذه الإشكالية على النحو الصحيح مع غيرها من الخصوصية المجتمعية والتاريخية بشأن الديموقراطية.

ومن هذه الخصوصيات أيضاً: أن العرب بين وضعهم القطري والقومي وبين تجاذبهم التراثي والعصري، وبين تأرجحهم بين النظم السياسية والاقتصادية المختلفة، ما زالوا في حالة اللاحسم الحضاري والقومي والسياسي. والملاحظ بالمقارنة أن المجتمعات والأمم التي اختارت الطريق الديموقراطي، قد استطاعت أن تفعل ذلك بعد القيام بحسم تاريخي ـ حضارياً وقومياً وسياسياً ـ أدى إلى استقرارها على خيار محدد وثابت ومُجمع عليه دون انعطافات قسرية فتمكنت من سلوك النهج الديموقراطي.

والسؤال عربياً: هل تستطيع ديموقراطية وليدة احتمال وضعية اللاحسم الكبير في الحياة العربية بهذا الشكل، أو توفير الرافعة القوية بذاتها لإحداث الحسم التاريخي على مستوياته المذكورة؟ علماً أن مثل هذا الحسم في تجارب ديموقراطية أخرى قد احتاج إلى وسائل غير ديموقراطية كالحرب الأهلية الأمريكية والثورة الفرنسية وحسم الوحدة الألمانية الأولى... إلخ وصحيح بأن الظرف التاريخي مختلف والظروف المعاصرة لن تسمح على الأرجح بعمليات حسم كهذه.

ولكن يبقى السؤال كيف تنمو الديموقراطية العربية بهدوء أمام هذا الاحتشاد من قضايا اللاحسم التاريخي أمامها، وكلها تتطلب حسماً أي ما هو أكثر وأقوى من الآليات الديموقراطية المجردة.

من هذه الإشكالية التي تتطلب حلاً أيضاً: طرح وإنضاج مفهوم الدولة في الإسلام ونظرية الحكم الإسلامي، بما يميز بين دائرة الديني ودائرة السياسي ضمن الدولة الإسلامية، وأعني بدائرة السياسي مجال الشورى الذي يمكن للديموقراطية أن تنمو في إطاره إسلامياً.

إن الدولة في الإسلام ذات طبيعة مزدوجة فهي دولة دينية شرعاً وعقيدة بسلطة مدنية دنيوية حكماً وإدارة. هي دولة تستمد شريعتها من الله وتستمد سلطتها من إرادات البشر. (الحكم بمفهومه الشرعي لله، والأمر بمفهومه

السياسي للشعب وممثليه).

من هنا من الضروري، بعد التسليم بوجود الدولة في الإسلام، التمييز داخل إطار هذه الدولة بين الديني والمدني، خاصة فيما يتعلق بالوصول إلى السلطة وممارستها وتداولها بين الحكم والمعارضة التي يجب أن تحسم مدنياً أي شورويا وديموقراطياً.

أما إذا ظل هذا التعاطي للسلطة والخلاف عليها خاضعاً لمفاهيم التكفير والتفسيق والتمذهب الديني العقيدي والفقهي التي سادت بين المسلمين في التعاطي السياسي قديماً فلا مستقبل للديموقراطية. هذه مسألة لا تحتمل المداورة وعلى الجميع مواجهتها.

إن وضع الحدود التمييزية الفاصلة، بهذا الصدد، مع عدم الفصل المطلق بين الدين والسياسة في الإسلام في الوقت ذاته سيكون من أصعب المهام في النظرية وفي الممارسة أمام الديموقراطيين الإسلاميين بخاصة، إن أمكن وجود مثل هذا الصنف النادر في العالم الإسلامي، والذي نرجو ألا يكون بهذه الندرة مستقبلاً.

الباب الثالث

في الواقع السوسيولوجي المُغْفَل
نماذج تطبيقية

مبحث ١ ــ استمرار القبلية السياسية في الدولة الإسلامية.

مبحث ٢ ــ «ديموقراطية» القبيلة العربية؟

مبحث ٣ ــ القبلية الحديثة وأقنعتها السياسية.

مبحث ٤ ــ التحديث القشوري للعصبيات لا يخلق ديموقراطية.

مبحث ٥ ــ الجغرافيا ضد الأمة: «وطن عربي» بلا مسمى جغرافي.

مبحث ٦ ــ الجغرافيا ضد الأمة: غياب «المركز» في الدائرة العربية.



مبحث أول

استمرار القبلية السياسية
في الدولة الإسلامية

تحول الرباط القرابي القبلي ـ بتفاعله الطويل مع مقتضيات الواقع الجغرافي التاريخي ومعطياته في البيئة الصحراوية المشتركة للبوادي والحواضر، إلى «كيان» حصري متكامل يدمج في وحدته العضوية العلاقات الاجتماعية بالسياسية بالاقتصادية بالقيمية ضمن نسيج واحد. وذلك ما يمكن أن يفسر قوة رسوخ الكيانات القبلية وامتداد عصبياتها وانتماءاتها الذاتية إلى ما بعد انضمامها للكيان العام في الدولة العربية ـ الإسلامية، بل وتحولها من رابطة نسب حقيقي إلى رابطة انتساب تصوري معنوي لتبرير التكتلات القبيلية التي نشأت فيما بعد.

وإذا كانت أوروبا بحكم جغرافيتها الحضرية البحرية قد شهدت في تاريخها الباكر ظاهرة «الدولة ـ المدينة» في بلاد الإغريق، فإنّ المنطقة العربية قد شهدت منذ وقت مبكر ـ بالإضافة إلى الدولة ـ المدينة في وديانها وسواحلها ـ ظاهرة «الدولة ـ القبيلة» في دواخلها، بسماتها الخاصة التي لم يعرها الوعي السياسي العربي وأدبياته الفكرية كبير اهتمام إلا في العقد الأخير وذلك بعد أن اتضح، مع تعثر المشروع المدني الوطني والقومي، أن مفعولها المجتمعي ما زال سارياً في الاجتماع السياسي العربي الحديث، بأكثر مما كان متصوراً حتى بعد اختفائها في الظاهر ككيان منفصل قائم بذاته. ولا بد من الإيضاح أن «الدولة ـ القبيلة» ليست بالضرورة ظاهرة بدوية خالصة بل هي في الأغلب ظاهرة مشتركة مستقرها في الحاضرة وقوتها الضاربة في البوادي.

وقبل المضي في تتبع الآثار السياسية للمفعول التعددي القبلي لا بد من تحفظ

منهجي بهذا الصدد، وهو أن المقاربات والدراسات التاريخية والفكرية للظاهرة العربية ـ الإسلامية تقع عادة في نظرة أحادية الجانب عندما تحلل هذه الظاهرة في جانبها السياسي خاصة. فمن ناحية، ثمة مدرسة تلتزم بالنظرة المبدئية النظرية والمثالية التي تؤكد على الوحدة والشمولية والنزوع الدائم في الضمير العام للتوحيد والانصهار في البوتقة العقيدية والحضارية الواحدة، وهذا منزع حقيقي ومشروع ـ بطبيعة الحال ـ تزكيه طبيعة تعاليم الإسلام ووحدة حضارته. وإذا كانت القبيلة تشد أفرادها إليها بالرباط الاجتماعي ـ السياسي (العصبية) فإنها لا تستطيع بحكم رابطتها السلالية البيولوجية هذه إرواء ظمأهم الروحي والأخلاقي والقيمي الأعلى، فضلاً عن احتياجاتهم الفكرية والثقافية والفنية الإنسانية الشاملة. من هنا نجد العربي «إسلامياً» في عقيدته وعبادته وقيمه الروحية، «عروبياً» في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية.. لكنه قبيلي أو طائفي أو محلي في نزعته وفزعته المجتمعية ـ السياسية لذلك فإن هذه النظرة المثالية لا تفسر ولا تستوعب ـ بالمقابل ـ واقع التعدديات السياسية والحروب الأهلية وصراعات المذاهب والفرق السياسية التي شهدها التاريخ السياسي للعرب منذ صدر الإسلام أيضاً، والتي ما زالت مستمرة بمختلف الأشكال والإيديولوجيات في واقع العرب المعاصر، الأمر الذي يتطلب تشخيصاً صريحاً لها لا يتهرب من المشكلة ـ قفزاً إلى الأمام ـ بترديد شعارات الوحدة والتوحيد فوق واقع من التعدديات والتناقضات غير المحسوسة، وبما يؤدي إلى تيئيس الشعوب منها من كثرة ترادادها دون نتائج «توحيدية» ملموسة على أرضية الواقع الممزق.

لذا، فحيال هذه النظرة «المثالية» نشأت بالمقابل، وكردة فعل لها، نظرة «واقعية» جديدة تحاول أن تستوعب الجانب الآخر من الصورة، لكنها نزعت إلى الإسراف في واقعيتها وماديتها إلى حد يبتسر الحقيقة الشاملة للظاهرة العربية ـ الإسلامية ويظهرها وكأنها أجزاء مبعثرة لا يكاد يربط بينها رابط من وحدة العقيدة والحضارة والمطامح والقيم، فضلاً عن دواعي التوحيد في «الواقع» القائم ذاته على تعدديته. وهذا ما يصب ـ عن غير قصد ـ في مصب الدراسات الاستشراقية والتجزيئية المعادية على اختلافها.

إن النزعة «الواقعية» الجديدة في الدراسات العربية الإسلامية مطلب مشروع وملح. ولكن كي تؤدي هدفها الإيجابي ـ خاصة عندما يقوم بها دارسون ومفكرون من أبناء هذه الأمة وهذه الحضارة ـ لا بد لها أن تخرج من نطاقها

الواقعي المادي الضيق، بعد أن تدرس وتحلل حقائقه ووقائعه، لتستشرف الأبعاد والآفاق الرحبة لوحدة الأمة والحضارة كما تجلت في ثقافتها وحياتها المشتركة (دون تضخيم ورومانسية أو مبالغة تتجاوز القصد منها في الوقت ذاته).

نقول ذلك لأن بعض الدراسات «الواقعية» الجادة، التي تناولت الواقع التاريخي للتكوين السياسي العربي بدت من شدة «انغماسها» في ذلك الواقع الصراعي التجزيئي وكأنها مشدودة إلى ضفافه كلياً دون أن تستجلي بدرجة متوازنة كافية الأبعاد التوحيدية التي كبحت ذلك الواقع التجزيئي وحالت دون تبعثره نهائياً طوال عصور التاريخ.

وحقيقة الأمر أن بعد التوحيد ـ فكراً وواقعاً ـ بعد قائم وراسخ، كما أن بعد التعدد والصراع بعد قائم ومؤثر. وعلينا ـ كباحثين ومواطنين وساسة ـ أن ندرك علاقات البعدين وتوازناتهما... واختلالاتهما ـ أيضاً ـ في مفهوم جدلي دقيق يستوعب حقيقة الجدلية المتوترة التي قام عليها الاجتماع السياسي العربي ـ بالذات ـ بين قطب التوحيد وقطب الصراع التعددي في مختلف العصور والمراحل، دون أن نشطب أو نبتسر أحد القطبين لصالح الآخر، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتشخيص العلمي لتاريخنا وواقعنا. فقد مثل الإسلام والرابطة العربية ـ من جانب ـ منزعاً توحيدياً عميقاً في منطقة يقوم واقعها المجتمعي ـ التاريخي في الوقت ذاته على تعددية القبائل والمناطق، والأقاليم والطوائف، بما أدى إلى جدلية تاريخية بالغة الدقة وشديدة التوتر. ولعل تاريخ العرب والمسلمين هو تاريخ هذه الجدلية المتوترة في وجهيها وعبر مراحل انجذابها وميلها لهذا الجانب أو ذاك. وإذا ما أردنا تغليب بُعد الوحدة على بعد التفرقة فعلينا أن ندرك بموضوعية قوة عامل التفرقة في تاريخنا وواقعنا لمعالجته. وفي كل مرحلة وحالة، علينا أن نتحقق من طبيعة العلاقة والتوازن ـ أو اختلاله ـ بين البعدين معاً... دون أن يشغلنا النظر أو التدقيق في «مكنزمات» أحدهما عن رؤية حقيقة البعد الآخر.

* * *

بعد هذا التحفظ اللازم، نعود إلى رؤية الانعكاسات السياسية للمفعول القبلي في النسيج المجتمعي العربي، آخذين في الاعتبار هذا الملحظ المنهجي.

تحفل المصادر التاريخية العربية بإشارات شديدة التنوع والكثافة إلى الظاهرة القبلية وعمق تأثيراتها في مجرى التاريخ الإسلامي بما يؤكد أن المفعول القبلي ظل

طوال هذا التاريخ فاعلاً وفي تعارض شبه دائم مع منزع الإسلام في المساواة والوحدة الشاملة على الرغم من تقبله الأوّلي لتعاليمه. وينبه القرآن الكريم ذاته إلى هذا التعارض: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا. . . الآية)، الأمر الذي يؤكد ـ منذ البدء ـ حقيقة المواجهة بين روح الاسلام وروح القبيلة المتمسكة بأوضاعها وأعرافها البدوية وإن أسلمت ظاهراً.

وتذهب بعض الروايات التاريخية إلى حد الإغراب والمبالغة في تصوير جوانب هذه الظاهرة لما كان لها من تأثير بالغ.

فإذا أسلم القبيلي الأقرب للبداوة دعا ربه أن يغفر له ـ مع النبي محمد فحسب ـ وألا يغفر لغيرهما أبداً. وكأنما الإسلام مغنم فردي يقتصر عليه.

وإذا ذهب آخر منهم إلى الطواف بالبيت الحرام دعا لأبيه دون أمه لأنها من «تميم» بينما هو من «الأزد»، في فرز قبلي يفرق حتى بين الابن وأمه.

وفي حروب الردة تنحاز بعض قبائل ربيعة إلى مسيلمة الكذاب ولسان حالها يقول: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر» فلا ترى في الرسالة الإسلامية سوى أن المبعوث بها قرشي من مضر، هذا على الرغم من تسليمها بصدق نبوته. وذلك ما يدفع المعسكر الآخر من قبائل مضر إلى الرد على معسكر ربيعة بالقول: «منذ أن بعث الله نبيه في مضر، وربيعة غاضبة على ربها»، إلى غير ذلك من هذه الأدبيات والمأثورات القبيلية المتواترة التي تملأ صفحات التراث العربي.

وسواء صحت هذه الأقوال بالحرف، أو بالمعنى، أو كان للرواة والإخباريين أثر فيها، فلا بد أنها تعكس شيئاً مقارباً للحقيقة، ولا دخان بلا نار. ونستطيع نحن اليوم أن نتحقق من طبيعتها بما نراه في واقعنا العربي القائم من انعكاسات مماثلة لها، لا تقل عنها تطرفاً وحدة، إن لم تزد عليها، عندما تنبعث التحزبات القبلية وما يتفرع منها (من اليمن إلى. . الصومال). ويكفي أن نلاحظ فعلها في باب الوساطات وتوزيع المناصب والمغانم في معظم البلاد العربية حتى في الأحوال والأزمنة العادية.

وحتى إذا ضربنا صفحاً عن مثل هذه الأصداء المتواترة، فإن وقائع التاريخ العربي ـ الإسلامي ذاته في منعطفاته الأساسية تعود بنا إلى هذه الظاهرة في أقوى تجلياتها.

فمنذ وفاة الرسول، نجد أن معيار المرجعية القبلية والتحزب القبلي والعشائري يعود ليصبح أحد المعايير الأساسية في الموقف السياسي العملي على صعيد الأغلبية والأقلية، والحكم والمعارضة على السواء.

فالقوى السياسية التي اجتمعت في سقيفة بني ساعدة وإن كانت مجمعة، من ناحية، على ضرورة مواصلة الالتزام، بوحدة الكيان الإسلامي السياسي الواحد دون تردد بحكم المرجعية الإسلامية العامة الجديدة إلا أن كل طرف منها ـ بحكم توازنات القوى وعلاقاتها في المجتمع القبلي العربي ـ كان يريد أن تكون له الأولوية في قيادة ذلك الكيان وأن يتبعه الآخرون حسب ما لهم من ثقل ووزن قبلي. أي أن القبيلة كانت تريد أن تحكم الأمة الواحدة بمنطقها لا بمنطق الوحدة العامة للأمة والجماعة. وحتى ضمن القبيلة الواحدة، كانت ثمة مفاضلة في المكانة والجدارة بين عشيرة وأخرى، وبين فخذ وآخر (وشطر لا يستهان به من تاريخ الإسلام كان صراعاً بين الفصائل القرشية ذاتها على السلطة).

لذلك كان السؤال: «من يحكم» بمعنى أي قبيل وأي عشير؟ هو السؤال المتقدم الملح في سقيفة بني ساعدة. وتأخر السؤال السياسي المبدئي الأكثر أهمية وموضوعية: كيف يكون الحكم بعد النبي في الدولة الجديدة؟ بأي منهاج وبرنامج استنباطا من مبادىء الإسلام؟

هكذا حولت «ذاتية» القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الإسلام من «موضوع» الحكم: كيف يؤسس وينظم ويدار إلى... «ذاتية» الحاكمين: من يكونون؟ من أي قبيلة وعشيرة وفخذ؟

وطوال التاريخ العربي الإسلامي، وإلى يومنا هذا، ظل الفكر السياسي العربي يعاني من جراء هذا التحويل في مقاربة الشأن السياسي من الموضوعي (موضوع الحكم: كيفيته ونظمه) إلى الذاتي (ذاتية الحاكمين من يكونون، من أي قبيلة وفصيل وطائفة ومحلة. أو إلى ذاتية الحاكم نفسه عندما يكون «بطلاً ثورياً» ومنه: القائد التاريخي والمستبد العادل، أو «فارس الأمة» الذي فرض نفسه ـ أولاً ـ فارساً للعشيرة).

وذلك ما أدى في الواقع إلى إفقار شديد للفكر السياسي وللفلسفة السياسية ولعلم السياسة في تاريخ العرب والمسلمين حيث غابت قضايا السياسة الكبرى في الدولة والسلطة والحكومة والمشاركة وكيفية الحكم بعامة، إلى التركيز على جدليات

المفاضلة ـ دون طائل ـ بين قريش وغيرها وبين علي ومعاوية وبين الهاشميين والأمويين، ثم العلويين والعباسيين... إلخ.

وأهدرت جهود وطاقات فكرية هائلة في المفاضلة بين هذا الفرع أو ذاك (وكلهم أبناء عمومة أو أبناء أب واحد في عشيرة واحدة) وصنفت المصنفات الضخمة من أجل ذلك وقامت المجادلات الحامية ـ التي غذت الحروب الأهلية بدل تنوير الأمة في شأنها السياسي ـ فلم يتأسس في تاريخ العرب فكر سياسي «موضوعي» يتجاوز «ذاتية» القبيلة والعشيرة ويتخطى «ذوات» المتنافسين على السلطة إلى فلسفة السلطة وأصولها وقواعدها وتنظيماتها وآلياتها، بشكل موضوعي وتجريدي مستقل عن «الذاتيات» و«الذوات» تجتمع عليه مختلف قوى الأمة في معيارية سياسية واضحة يمكن الحكم من خلالها على مدى صلاحية تلك «الذوات» المتصدية للقيادة على أساس موضوعي من الجدارة والكفاءة، بمعيار الإسلام، قبل معايير المفاضلات القبيلية والعشيرية.

ويلاحظ أن المعيار القبلي فرض نفسه بوضوح على الفقه السياسي عندما وضع الفقهاء شرط «النسب القرشي» ـ إلى جانب شروط العلم والعدالة ـ في تحديد صلاحية المرشح للخلافة دون سند قطعي من الكتاب والسنة. والواقع أن إعطاء الأولوية لقريش في القيادة كان اعتباراً تاريخياً مرحلياً نابعاً من قوة عصبيتها وقدرتها الآنية على التوحيد ولم الشمل كما لاحظ ابن خلدون. ولم تكن هذه الأولوية مسلّماً بها لقريش في حد ذاتها أو لشرفها القبلي في حد ذاته. لذلك فما إن تضاءلت قوتها حتى حلت محلها في السلطة قوى أخرى أحياناً عربية وفي أكثر الأحيان أعجمية تركية من سلاجقة ومماليك وعثمانيين. وتبين أن تقنين شرط النسب القرشي في الفقه لم يكن اعتباراً مبدئياً ودينياً وإنما كان اعتباراً ظرفياً فرض نفسه على الفقه بتأثير «المفعول القبلي»، الذي أثر بدوره وبمنطقه في تفكير المعارضة الرئيسية في الإسلام بدرجة مماثلة، بما لا يختلف نوعياً عن أثره في منطق السلطة.

فالمفارقة الجديرة بالملاحظة أن أبرز معارضة سياسية ـ دينية في تاريخ الإسلام من عباسية وعلوية لم تختلف عن السلطة الأموية القائمة من حيث الاستناد إلى مبدأ القربى والنسب والشرف السلالي. وكان خلافها مع تلك السلطة ينحصر في تفضيل سلالة معينة من قريش على غيرها اعتبرتها أطهر وأتقى. والواقع أن احتجاج تلك المعارضة بأن اختيارها ذاك كان يستند إلى فضائل تلك السلالة

المختارة ومناقبها أكثر مما يستند إلى النسب السلالي في حد ذاته، احتجاج يعطي في حد ذاته وجاهة قيمية أعلى للنسب السلالي نفسه ويضفي عليه مسحة من المثالية العالية عندما يجعله مستودع الفضائل والمناقب والأسرار الروحانية. فكأن هذه القيم كلها مقصورة على سلالة مختارة بعينها ولا يمكن أن ينالها أهل الفضل من سائر المسلمين مهما بذلوا من جهد وعبادة وطاعة لأنها قيم متوارثة سلالياً. وهذا ما يعلي من شأن المبدأ السلالي ذاته ويجعله مستودع «الشرف» الديني المثالي، فضلاً عن الشرف القبلي التقليدي بمعناه المتوارث من الأجداد إلى الأحفاد. وهكذا فإن المعارضة في تاريخ الإسلام رسخت مبدأ القرابة السلالية بأن أضفت عليه طابعاً دينياً مثالياً، فكانت بذلك من الناحية الفكرية أكثر «محافظة» من السلطة في تفكيرها وإن بدت «ثورية» ضدها. فقد ظلت تتنافس معها بمنطقها ذاته من حيث المبدأ دون بديل نوعي، لذلك لم تستطع أن تحدث انعطافاً نوعياً في المشهد السياسي. وعندما أقامت دولها فيما بعد من عباسية وفاطمية لم تأت بجديد يذكر وكانت صورتها السلطوية لا تختلف كثيراً عن صورة الدول التي ثارت عليها. وحتى الخوارج الذين ثاروا على أحقية النسب القرشي من حيث المبدأ ودعوا نظرياً إلى اختيار حر بين المسلمين كانوا من حيث الممارسة في الدويلات التي أقاموها لا يقلون قبلية وعشائرية عن خصومهم.

ومن واقع التجربة التاريخية، فإن المعارضة الهاشمية اكتشفت أن الخط القيادي الذي رسمته سلالياً لم يسر حسب فرضيتها المثالية، ولم تنتقل الفضائل والمناقب في خط رأسي مستقيم من الآباء إلى الأبناء جيلاً بعد جيل كما كان مأمولاً حسب تلك الفرضية، بل كان ثمة تفاوت وقصور وانقطاع. فتم التخلي عن قيادية بعض أفراد السلالة لصالح غيرهم، ووقع اختلاف في صفوف تلك المعارضة نفسها حول الأصلح من أولئك الأفراد وانقسمت تبعاً لذلك إلى فرق متعددة تشايع هذا الفرع أو ذاك. (الإسماعيلية السبعية مقابل الإمامية الإثني عشرية، على سبيل المثال).

هكذا لم يتأكد من شهادة التاريخ أن الفضائل والمناقب يمكن توارثها حصراً في قنوات سلالية بعينها من واقع تجربة تلك المعارضة ذاتها. وهذا ما يوصلنا إلى حقيقة محورية في تاريخ الانشقاقات في الإسلام وهي أنها جميعاً بلا استثناء مواقف وخلافات سياسية في الأساس تسلحت بالتبرير الديني نظراً لكون الدين المرجعية العليا في المجتمع.

فالملاحظ أن المسلمين لم ينقسموا إلى فرق لاهوتية ـ دينية مختلفة حول أصول العقيدة كما حدث في ديانات أخرى. وفرقهم الكلامية والمذهبية نشأت كلها ـ بداية ـ أمام معضلة الصراع السياسي الدموي الذي لم يجد حلاً واقعياً عقلانياً نابعاً من طبيعة السياسة ذاتها باعتبارها فن الممكن وفن الأخذ والعطاء في إطار المصالح المشتركة. فتم الانعطاف ـ أو ربما الهروب ـ من معضلة السياسة المستعصية والتعالي عليها بالتنظير الديني والمذهبي الذي حاول أن يتسلح بالمبررات الدينية وبالمنطق الديني في وجه «لا منطق» السياسة أو لا معقولها وتأزمها المزمن المستعصي على الحل.

فالمعتزلة ـ أصلاً ـ كان منشؤها «اعتزال» السياسة وفتنها ومظالمها. والمرجئة كان منشؤها «إرجاء» الإدانة السياسية للخصوم السياسيين تكفيراً وتفسيقاً، وترك ذلك للعدالة الإلهية في اليوم الآخر. والخوارج كان «خروجهم» على صراعات أجنحة السلطة القرشية وتأكيد احتجاج قبائل الأطراف في شرق الجزيرة على ما اعتبروه «احتكاراً قرشياً» للحكم. كما لم يتبلور «المذهب الجعفري» كمذهب ديني وفقهي متميّز إلا بعد أكثر من مئة سنة على بدء الصراع السياسي بين العلويين ومنافسيهم.

الأمر الذي يؤكد، في جميع الحالات، أن شقاق السياسة كان السبب المؤدي إلى تمذهب الدين وتصارع الفرق.

والواقع أن الآلية الانقسامية في المجتمع العربي كانت تتدرج بصفة عامة في التحليل النهائي عبر المراحل الأربع التالية: يبدأ الخلاف قبل كل شيء قبلياً أو عشائرياً بحكم التنافس والتغالب وصراع المصالح. ثم يصطبغ بصبغة سياسية حزبية طلباً لرئاسة أو زعامة أو معارضة لها. ولإضفاء الشرعية الدينية العامة على ذلك المطلب يتم اللجوء أولاً إلى علم الكلام لاستخراج مبررات نظرية ـ دينية تناسب الدعوى القائمة. ومع اشتداد الصراع ـ خاصة في حالة حركات المعارضة المجهضة عسكرياً وسياسياً ـ يترسخ الخلاف والحصار في النهاية في بوتقة مذهب فقهي، جامع مانع، يحصر أتباعه ويستثني مخالفيه. هكذا يلاحظ أن حركات المعارضة في الإسلام على اختلافها لم تتبلور مذاهبها الفقهية التاريخية بصفة نهائية إلا بعد مرور عقود من السنين على بداياتها السياسية ثم الكلامية الجدلية.

ونتيجة لانغماس الجدل السياسي في المفاضلات بين الأفرع العشيرية المتنافسة ـ حكماً ومعارضة ـ ظل التأسيس للفكر السياسي الاجتهادي في موضوعات

السياسة الأساسية وقضاياها وتنظيماتها وآلياتها الإجرائية حقلاً شبه مغفل. وعلى خصوبة الفكر الإسلامي وعظمته في التشريع والفقه واللغة والعلوم والفلسفة، فإن حقل الفكر السياسي الاجتهادي يبدو من أفقر وأجدب فروع الفكر في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وعندما كتب منظرو السياسة في التاريخ الإسلامي مصنفاتهم القليلة كان الواقع السياسي المتمثل في سلطنات الاستيلاء قد تباعد عن مُثُل الإسلام السياسية، فجاء تنظيرهم تبريراً لذلك الواقع لا إصلاحاً له.

والواقع أن المجال الاجتهادي الذي تركه الإسلام مفتوحاً لاجتهادات المسلمين السياسية لم تتم الاستفادة منه كما ينبغي عن طريق إغنائه وملئه بالنظر الفكري السياسي للدولة وتنظيمها وإدارتها، وإيضاح كيفية تقنين الآليات والإجراءات السياسية الواجب اتباعها في حالة انتقال السلطة، أو التنازع عليها، أو التحاور مع المعارضة ومشاركتها. على الرغم من أن مبادىء الإسلام العامة المرنة في الشورى والمبايعة وأهل الحل والعقد والعدل في الرعية وغيرها تمثل حوافز داعية للفكر والفقه الاجتهادي السياسي الإسلامي لارتيادها وتقنينها وتنظيمها وإغنائها بالاستقراء والاستنباط واستخراج الأحكام كما فعل فقهاء العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات بالنسبة لمبادىء الإسلام الأخرى. غير أن المفارقة هي أن فقه السياسة لم يكن في مستوى أو غنى فقه العبادات والمعاملات (رغم كون السياسة من أخطر «المعاملات» في حياة الأمة)، وذلك لتجميد العمل به طويلاً بفعل صراعات القوة المجردة المستندة إلى العصبيات السائدة.

هكذا أصبح الاحتكام للقوة هو ديدن المتنافسين في السياسة منذ مقتل عثمان (حيث كانت المعارضة ـ بالمناسبة ـ أسبق من السلطة في اللجوء إلى الاغتيال والعنف!)... إلى الحروب الأهلية في «الجمل» و«صفين»، إلى ما تلاها من حروب «عائلية» داخل البيت الأموي ذاته، فضلاً عن صراع هذا البيت الدموي مع المعارضة على اختلافها. وعندما جاء العباسيون رسّخت طريقتهم في «تصفية» الأمويين جسدياً ظاهرة «تحاور العنف» التي عصفت بالبيت العباسي ذاته في صراع الأمين والمأمون ولجوء المعتصم للترك الذين لم يسلم خليفة عباسي منذ المتوكل المقتول من بطشهم الدموي. ومنذ هذا الاختراق المبكر لعناصر البداوة الأعجمية التركية الباطشة لقمة السلطة، ومنطق القوة العارية في الحياة السياسية للعرب والمسلمين هو المنطق المتفاقم، وذلك ما يتطلب مزيداً من النظر في حد ذاته.



مبحث ثان

«ديموقراطية» القبيلة العربية؟

لم يكن ممكناً في ظروف الترحّل الحياتي الدوري للقبيلة، في البادية، الاحتفاظ بسجلات ومصادر مرجعية ثابتة لخلاصة تجاربها وخبراتها في الحياة مثلما فعلت المجتمعات الحضرية المستقرة التي سجلت حصيلتها المعرفية التاريخية على المسلات والجداريات وأوراق البردي، كما في مصر، أو على الألواح المسمارية والسجلات الطينية كما في اليمن ووادي الرافدين ومدن الشام.

وعوضاً عن ذلك، اعتمدت القبيلة على ذاكرتها الجماعية في «تخزين» هذه الخلاصات من التجربة والخبرة. وغدت الرواية الشفوية وسيلة التواصل والتوارث المعرفي والسياسي والتطبيقي من جيل إلى جيل.

من هنا نشأت الأهمية البالغة في الهرم القبلي للمسنين من رجال القبيلة. فهم - إن جاز التعبير - المجمع الأعلى للذاكرة الجماعية في القبيلة، ومعارفهم لا تقدر بثمن في غيبة السجلات المكتوبة، بل لا بديل عنها على الإطلاق.

والشيوخ - أصلاً - هم المتقدمون في السن الذين «شاخوا» بتجاربهم وخبراتهم الطويلة، فشيّخت القبيلة من بينهم أعمقهم خبرة، وأطولهم تجربة، وأثبتهم في اختبارات الحياة: أي اعترفت به شيخاً لها ورئيساً بالمعنى السياسي (ضمن شروط أخرى أهمها مكانة عصبته العشيرية ومدى قوتها وسيادتها داخل التركيبة القبلية).

فالشيوخ، باعتبارهم قادة السن في المجتمع القبلي، هم «مستودع الخبرة» و«مرجع العلم والعمل» في أهم ما تحتاجه القبيلة من معارف ومعلومات وأعراف

وقرارات تتعلق بالسلم أو بالحرب بالصفح أو بالعقاب، بالهجرة أو بالبقاء. وإذا احتاج أمير القبيلة إلى مشورة، فهم وحدهم أهلها ومصدرها.

لذلك تقدم معيار خبرة السن وطول التجربة ـ في سلم القيم القبلية ـ على معيار حيوية الشباب وتجدده وتجديده. وقوي الميل إلى التمسك بالتقاليد ـ التي أكدتها التجارب الطويلة ـ على تقبّل التغيير والتجديد المرتبطين ـ عادة ـ بطبيعة الشباب.

من هنا كانت الغلبة في الموازين العربية لما يمثله الشيوخ من تقاليد متوارثة على ما يمثله الشباب من رغبة في التجديد والتحرر. ويرتبط مفهوم العقل عند العرب ـ الذي هو مصدر الحكمة ـ بمعاني الربط والضبط (عقل = ربط) في مغايرة لمعنى «الشباب» المرتبط بإيحاءات الأهواء «المشبوبة» كـ «شبة» النار.(*) ولم يكن من خيار ـ في بيئة الصحراء القاسية ـ غير التمسك بمنظومة معلومة من التقاليد والاستجابات الثابتة المحددة والمتفق عليها لمواجهة مختلف التحديات والمتغيرات البيئية المتتابعة والتقلبات الفجائية، وإلا تعرّضت الجماعة القبلية وأفرادها لشتى المخاطر المهلكة.

ففي ضوء هذا الواقع القسري، لم تكن الجماعة الإنسانية تملك «ترف» التغيير والتجديد في مواجهة أخطار الجفاف والعواصف والاعتداءات المتواترة والصراعات المصيرية المتكررة على المياه والمراعي والأنعام.

من هنا رسوخ روح المحافظة (الروح التقليدية) في التكوين العربي، المجتمعي والسياسي والفكري، على روح التغيير والتجديد. فقد كان التمسك بالتقاليد المعلومة الثابتة أكثر ضماناً في مواجهة تلك التحديات. بينما كان التغيير والتجديد ـ في مواجهة نمط مكرور من الحياة الرعوية الدائرية الرتيبة الخاضعة لتعاقب الفصول ـ من شأنهما إحداث الارتباك والبلبلة في مجرى تلك الحركة الدورية الثابتة على محور واحد لا يتغير عبر العصور.

ولو تأملنا في مظهر واحد فقط من مظاهر الحياة البدوية ـ وهو أكثرها بروزاً للعيان ـ أعني مظهر «التقنيات» المستخدمة فيها من أدوات وآلات بسيطة وأسلحة

(*) والواقع أن مفهوم الجاهلية في اللغة العربية القديمة لم يقتصر على معنى الجهل وحده، بل تضمن معنى الطيش (الشبابي) ـ «ألا لا يجهلن أحدٌ علينا» ـ وما زال وصف الجهال يطلق على الفتيان في لهجات الجزيرة العربية.

تقليدية لوجدناها على حالة ثابتة منذ عصور سحيقة (ما لم يتم استيراد نظائرها من الخارج). وكما قال أرنولد توينبي: «فإن البداوة مجتمع بلا تاريخ»، بالمعنى التطوري المتجاوز للتاريخ. فبدوي القرن العاشر قبل الميلاد هو بدوي القرن العاشر بعد الميلاد في خيمته وسلاحه وعدته.. إلخ.

وإذا كان هذ المظهر المادي الخارجي قد بقي على حاله كل هذا الوقت ـ على الرغم من كونه الأكثر عرضة للتطوير المتواصل في البيئات الحضارية الأخرى ـ فإن المظاهر المعنوية والفكرية والاجتماعية الأخرى في الحياة البدوية كانت من باب أولى أحرى بالمحافظة الشديدة على وضعها المتوارث عبر العصور. فليس أسهل من تغيير الماديات والأشياء الملموسة وليس أصعب من تغيير المعنويات والنظم التكوينية والأمور القيمية. ومع هذا فإن البداوة تمسكت بالجانبين معاً دون تغيير يذكر. ولم يكن ذلك تحجراً أو تجمداً وإنما استجابة وخضوعاً لحتمية الواقع الحياتي والبيئي.

فالمعروف أن الانسان ـ بعامة ـ يتحكم فيه بُعدان: بعد المكان، وبعد الزمان، أي الجغرافيا والتاريخ. وحيث إن البعد المكاني (الأرض) في حالة البداوة لم يكن بعداً ثابتاً على الإطلاق بل كان عرضة للتغيير والتبديل من نقطة إلى أخرى بلا توقف أو ثبات مع دوران الفصول بحثاً عن الماء والمرعى، فلم يكن أمام إنسانها، والحالة هذه، إلا التمسك بالبعد الآخر، بعد الزمان، وتحويله إلى بعد مستقر ثابت، قدر الإمكان وإلا وقع في ضياع كامل دون الاستناد إلى أي بعد ثابت. هذا على الرغم من كون البعد الزماني (التاريخ والحاضر والمستقبل) في حياة الأمم المستقرة الثابتة مكانياً، هو البعد المتحرك المتغير بين ماض وحاضر في مسيرتها نحو التقدم.

والحاصل أن الانسان إما أن يثبت مكانياً ـ وهذه خاصية التحضير ـ فيتغير زمانياً، أي يتطور ويتقدم عبر التاريخ، وإما أن يتحرك مكانياً ـ وهذه خاصية البداوة ـ فيثبت زمانياً عبر التاريخ، أي يتمسك بنمطه وتقليده التاريخي دون تغيير يذكر، فيُنشِيء كما قيل: «مجتمعاً بلا تاريخ» أي بلا تاريخ من التغيير والتجديد النوعي الذي هو جوهر التاريخ.

ولذلك أصبح للبدوي تصوره الخاص المغاير: «للأبعاد المكانية والزمانية: فولاء البدوي لا ينصرف إلى المكان (الأرض، الموطن) وإنما يتجه إلى الزمان (الماضي،

تقاليد الأجداد)، ومن هنا جاء تمسكه بالعادات والتقاليد والأنساب (التي هي ديمومة زمانية). وهذه الصفة لا تقتصر على البداوة من العرب، بل هي ظاهرة قائمة في كل مجتمعات البادية وهي ذات صلة بعبادة الأسلاف في الديانات القديمة» ـ (محيي الدين صابر، «البدو والبداوة»، ص ١٣٥).

وعندما جاء الإسلام بصفته حركة تغيير كبرى في حياة العرب والإنسانية، واجه هذه النزعة المتزمتة في تقليد الأسلاف عند العرب (والأعراب خاصة) نظراً لكونها أشد قوى المقاومة المعنوية والذهنية ضد اتجاه التغيير الروحي والحضاري والسياسي الذي جاء به الإسلام.

وفي مجال الرد على «منطق» تلك النزعة أورد القرآن الكريم الكثير من مقولاتها التي لا تخضع لغير منطق الامتداد الزمني والتقليد الغريزي: «قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا» ـ «بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون» ـ «إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون» ـ «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا...» ـ إلى غيرها من آيات متواترة في هذا المعنى.

وما أورده القرآن الكريم بهذا الصدد من حججهم في رده عليهم إنما هو مظهر لهذا «الولاء الزماني» المطلق للماضي والأسلاف الذي اضطرتهم إليه ظروف نشأتهم الأولى في غيبة البعد المكاني الثابت.

وفي ضوء ذلك يمكن أن نقارب مقولة جواد علي في أن البدو: «لا يؤمنون بسنة التقدم والنشوء والارتقاء، فالبدوي يعيش أبداً كما عاش آباؤه وأجداده، مساكنه بيوت الشعر، وهي لا تحميه ولا تقيه من أثر أشعة الشمس المحرقة، ولا من العواصف والأمطار، ومع ذلك لا يستبدل بها بيتاً آخر، ولا يفكر في تحسين وضعه وتغيير حاله: «إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون».... وكيف يغير حاله وليس في البادية ما يساعده على تغيير الحال... وتحمس الأعراب وأشباه الحضر في دفاعهم عن العرف ليس عن بلادة وغباء وشعور أو ضعف في الكفايات. كلا فللبدوي ذكاء وقاد وفطنة وكفاية وموهبة، وهو إذ يقاوم التغيّر والتبدل والتجدد لا يقاومه عن غباء وبلادة، وعن شعور بضعف تجاه تقبل الحياة الجديدة، وإنما يقاومه لأنه يشعر عن غريزة فيه أن حياته أفضل وأن البداوة حرية وانطلاق وعدم تقيد... وأن كيانه مرتبط بتقاليده، وأن وجوده من وجود آبائه وأجداده. فهو إن انحرف عرّض... كل وجود قومه للهلاك، فهو

لذلك يرفض كل تجديد وتغيير، وإن بدا لنا أو له، أنه لمصلحته، وذلك لغريزة طبيعية فيه... هي غريزة المحافظة على البقاء...» («**المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**»: ١/ ٢٧٨).

هذه ـ إذن ـ هي الجذور التحتية لظاهرة المحافظة والروح التقليدية في النشأة العربية الأولى، وقد سمّرت روح الزمان، (الماضي)، وجعلته «مكاناً» ثابتاً تتشبث به ولا تغادره... وعلينا أن نلاحظ أن شدة تتابع الأحداث والتقلبات والصراعات في التاريخ العربي لا تنم عن نزعة تغييرية أو تجديدية فيه، وإنما هي تعبير عن تعددية الكيانات في النسيج المجتمعي العربي وعدم قدرتها على التوافق الطوعي. وعلى كثرة التقلبات السياسية الظاهرة يبقى الواقع العربي في جوهره دون تغيير، كما هو ملحوظ إلى الآن: أزمات سياسية متلاحقة... لكنها تراوح في مكانها..

وثمة إشكالية أخرى بحاجة إلى مراجعة وتفسير وهي أننا إلى جانب هذه المحافظة التقليدية الأكيدة في تلك النشأة، نجد في تراث البداوة، وفي الأدبيات المتعلقة بها، حديثاً مستفيضاً عن الحرية... حرية الحياة في الصحراء، وحرية البداوة الطليقة، وتمسك البدوي بحريته المطلقة؛ في أشعار وأقوال تفوق الحصر وتعج بها ذاكرة كل عربي.

وكما ألمح جواد علي، فيما تقدم، فإن البدوي يقاوم بدائل التغيير لأن: «البداوة حرية وانطلاق وعدم تقيد...» ولا تكاد تمر بتعريف للبدو والبداوة إلا وجدت فيه: «أن البدو يتعشقون الحرية إلى أبعد الحدود» ومنذ القدم أشاد مؤرخو الإغريق والرومان بعشق العرب للحرية وحفاظهم عليها ومقاومتهم لكل من يريد النيل منها.

ويقول أحمد أمين عنهم في فجر الإسلام: «أما ناحيتهم الخلقية فميل إلى حرية قل أن يحدّها حد...».

فكيف تتفق وتنسجم روح المحافظة المطلقة المتشددة مع روح الحرية المطلقة، إن وجدت؟

إن أردنا بالحرية الانطلاق في البرية وافتراش الرمل والتحاف السماء تحرراً من قيود المدينة والمدنية، فتلك حرية طبيعية متاحة لابن الصحراء، تثير غيرة الرحالة الرومانسيين الأجانب بصفة خاصة عندما يكتشفون الصحراء ويعودون إلى مدنهم

الصناعية بانطباعاتهم عن تلك الحرية الطبيعية المكانية التي يفتقدونها هم بالذات (على ما لهم من برلمانات ومنابر حرة ومجتمعات مفتوحة في الضفة الأخرى من مفهوم. . . الحرية).

وإن أردنا بالحرية التحرر من الالتزام بمكان أو سكن واحد ضيق في المدن والقرى فإنه تحرر عفوي حاصل. وإن أردنا بالحرية التحرر من كثير من الروتين والنظم والموانع والحواجز والقوانين الحضرية فتلك حرية قائمة في الصحراء والبادية.

وإن أردنا بالحرية أيضاً عدم الخضوع المطلق لدولة أو لسلطة أجنبية كانت أم وطنية، فتلك «حرية» تحققت معظم عصور التاريخ. أما إذا كان المقصود بالحرية، الحرية الفردية: السياسية والاجتماعية والفكرية ضمن نظام معين، أي (الحرية ـ في ـ النظام)، فإن الحديث عن حرية الفرد ضمن هذا المفهوم، بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وذلك للاعتبارات والأسباب التالية:

أولاً: إن حرية البدوي المبدئية في الصحراء تدور ضمن «حتمية» جغرافية ومناخية معينة. نعم، إنها حرية مكانية إلى أبعد الحدود، لكنها «أسيرة» هذا المسرح المكاني الشاسع وهذا الدوران الموسمي الحتمي الذي يصبح في الحقيقة قيداً لا نهائياً لا يمكن التمرد عليه ومغادرته إلا بترك حياة البداوة أصلاً. فهذه الحرية الطبيعية ـ إذن ـ هي حرية حتمية في مدار مغلق لا حرية اختيارية بين بدائل أخرى، أي أنها حرية مناقضة للحرية، إن جاز التعبير.

ثانياً: أما الحرية الاجتماعية ـ السياسية ـ الفكرية فهي شأن من شؤون الجماعة ـ القبلية وليست من شؤون الفرد. فأنماط السلوك في هذه المجالات مقرّرة بالأعراف والتقاليد القبلية.

والتشاور في قمة الهرم القبلي يتم بين «قادة القوى» أو أهل الحل والعقد داخل القبيلة وليس بين الأفراد من حيث هم أفراد. أما القرار النهائي فلشيخ القبيلة. فالقبيلة تحارب مجتمعة، وتصالح مجتمعة، وترحل مجتمعة ومن تخلف ضاع وانتبذ إلى أن يلحق. بل إن القبيلة كانت تدخل الإسلام مجتمعة وتعود إلى الردة مجتمعة. لذلك قال قائلها:

وما أنا إلا من غزية إن غوت

غويت، وإن ترشد غزية. . . أرشد

فحتى الغواية والرشد مسألة جماعية. والنظام القبلي هو بالتأكيد من النظم التي تقدم الجماعة على الفرد على مختلف الصعد.

وفي ضوء ذلك، لا يستطيع الباحث أن يرى مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في نطاق القبيلة وفي نطاق الحتمية الصحراوية المحيطة بها وبه.

ثالثاً: وحيث إن العلاقات داخل النطاق القبلي هي بهذا الضبط الكابح، فإن التحلل منها لا يكون إلا بالتمرد والخروج والانشقاق، ولكن بشكل جماعي أيضاً، لتأسيس قبيلة أو عشيرة أخرى منفصلة. من هنا فإن الحرية ليست حرية نظام، بل حرية تمرد وانشقاق، لأن الجسم العام للتنظيم الاجتماعي لا يحتمل تعددية التنظيمات وتعايشها إلا بسيطرة الأقوى على الأضعف، أو بخروج الأضعف عندما يقوى، إن لم يستطع السيطرة في الداخل.

رابعاً: أما إذا نظرنا إلى الحرية المطلقة التي يتعشقها البدوي تفلتاً من نظام الحاضرة والدولة، فإنها في هذه الحالة حرية الفوضى والتفلت الشامل من متطلبات الحضارة والنظام السياسي، وليست (الحرية ـ في ـ النظام) التي تمارس داخل مشروعية سياسية معينة، بل هي الحرية المطلقة من أي التزام نظامي، وهي وإن كانت تقف على الطرف النقيض للكبت المطلق فهي تمثل في حد ذاتها فوضى مطلقة. أما الحرية الحقيقية فإما أن تكون حرية منضبطة داخل النظام العام، أو لا تكون إطلاقاً حيث يتلاشى معناها في معنى تلك الفوضى الشاملة. ولعل ذلك ما قصده أحمد أمين بقوله إن عرب الصحراء فهموا: «من الحرية: الحرية الشخصية لا الاجتماعية. فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس ولا حاكم» وهو حكم معاصر يكرر المقولة التاريخية لابن خلدون في أن أولئك العرب: «أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم». لهذه الاعتبارات مجتمعة يتطلب الأمر التدقيق فيما يمكن أن ننسبه لحياة البادية والقبيلة من معاني الحرية وما لا يمكن نسبته إليها لكونه نتاجاً لبنية مجتمعية ـ سياسية من نوع آخر. وبطبيعة الحال فإن الميثولوجيا الذاتية لدى الجماعات الإنسانية يمكن أن تولد لديها شعوراً بامتلاك الكثير من الصفات المثالية التي لا يمكن غربلتها إلا بوعي الذات الجماعية لواقعها.

ومثل الحرية... الديموقراطية.

فقد شاع في أدبيات كثيرة أن «عرب البادية أقرب الأمم إلى الديموقراطية»،

كما يتم تداول مصطلح «ديموقراطية القبيلة» بين وقت وآخر في الخطاب السياسي العربي.

والديموقراطية مفهوم سياسي مرتبط بتركيبة مجتمعية اقتصادية معينة، وبإيديولوجية سياسية لها سياقها التاريخي المعروف وهي لم تتبلور كنظام مكتمل قائم بذاته إلا في العصور الحديثة، بإقليم أوروبا الغربية، بداية، ثم في الامتدادات الحضارية والبشرية لهذا الإقليم بدرجة رئيسية. أما جذورها اللغوية والتاريخية القديمة فتعود أصلاً إلى «ديموقراطية أثينا» في بلاد الإغريق.

وإذا شئنا تتبع بعض مظاهر الديموقراطية بشكل متفرق عند العرب (أو غيرهم) فإنه بالإمكان أن نعثر على ممارسات وتقاليد متشابهة هنا أو هناك، قد تزيد عند قوم، وتقل عند آخرين. وفي حياة البادية والقبيلة بالذات أشباه ونظائر عدة من تلك المظاهر الديموقراطية جعلت البعض يتصور وجود الديموقراطية ذاتها.

فحياة البساطة في الصحراء تقارب بين مضارب القبيلة ورجالها على اختلاف أقدارهم دون تمييز يذكر، والتحديات الكثيرة فيها تجعل أفرادها يبدون كتلة واحدة متقاربة ـ على الأرض ـ في مواجهتهم لها، وحياة الكفاف في الاقتصاد الرعوي لا تسمح بظهور فوارق شاسعة بين الغني والفقير. كما أن عدم وجود أجهزة نظامية للأمن والقضاء والإدارة في البادية اقتضى تواصلاً مفتوحاً وشخصياً مباشراً بين رؤساء القبيلة وأفرادها يقوم على التفاهم والإقناع في حدود الأعراف والتقاليد المرعية، ولكن في ظل ما لشيخ القبيلة وزعماء العشائر فيها من قوة وسلطة متعارف عليها. بعبارة أخرى: إن التواصل قائم ومفتوح بين قادة القبيلة ورجالها، ولكن أي نوع من التعاطي السياسي هو؟ يقول ابن خلدون: «ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم».

وهذا يعني بلغة عصرنا أن «المكنزمات» والتوازنات بين أطراف القبيلة تتطلب دائماً تحقيق توافق الإجماع بين عصائبها، نظراً لغياب السلطة المركزية الحاسمة، فإنْ افتقد هذا التوافق الجماعي بين جناح وآخر ضاق مجال الحوار والحلول الوسط وبدأ تشرذم القبيلة إلى عشائر في افتراق غير ودي أو حروب أهلية. (ويلاحظ أن

المنظمات الرسمية والأحزاب العربية المعاصرة ما زالت تسير بالإجماع، فإن احتاج الأمر إلى تصويت وقررت الأغلبية أمراً افترقت عنها الأقلية وحصل الانشقاق). وفي كل المنظمات العربية المشتركة ـ من جامعة الدول العربية إلى مجلس التعاون الخليجي، يُعتمد مبدأ «الإجماع» لا الأغلبية؛ وذلك لتجنب أي تعارض. لكنه مبدأ غير عملي في واقع الحياة. وفي الديموقراطيات يستحيل الإجماع، ولا تحكم إلا الأكثرية.

والمحصلة أن الآلية الداخلية في القبيلة تقوم على جدلية أطرافها ولا تخضع لمركزية رادعة كما في كيانات الحكم المطلق. وهذه الجدلية قابلة لنمو الديموقراطية، لو كانت جدلية تعتمد التحاور والتصالح والتسوية؛ بدل العنف والانشقاق كما هو واقع الحال في الأغلب.

من ناحية أخرى، نجد أن المساواة ـ وهي خاصية ديموقراطية ـ قائمة عموماً داخل القبيلة، ولكنها غير قائمة بين القبيلة والقبيلة ولا بينها وبين الحاضرة. فالعربي ارستقراطي النظرة تجاه غيره: عرباً وغير عرب. فقد كان رعاة الإبل، في قلب الصحراء، يعتبرون أنفسهم أنبل من رعاة الغنم ومن الحضر. وكان الحضر ينظرون إليهم نظرة دونية. وكان الجميع يعتبرون الحرفيين والزراع والموالي والنبط دون مستواهم.

وعند تشخيص «ديموقراطية القبيلة» ومداها علينا أن نأخذ في الاعتبار أن مشيخة القبيلة أو إماراتها، وإن كانت مشروطة بالكفاءة والخبرة والحكمة والشجاعة والنجدة والكرم، إلا أن هذه الاشتراطات وحدها لا تحسم مسألة اختيار الرئيس، فيجب ـ بالإضافة إليها ـ أن يكون رئيس القبيلة زعيماً لعصبة عشيرية قوية داخل التركيبة القبلية، بل أن يكون رأس العصبة الأقوى نفوذاً وثروة وسيادة ـ ليتم له التسليم بالرئاسة والاستمرار فيها. كما يتوقف انتقال السلطة إلى خلفه من بعده على الشرط ذاته في التمتع بدعم مركز القوة الأساسي في القبيلة.

وإذا أخذنا مسألة كيفية حسم الزعامة في قبيلة قريش ـ أبرز قبائل العرب في الجاهلية والإسلام ـ نجد أن شروط الكفاءة والمثالية وحدها لم تكن كافية لحسم مسألة الزعامة وإلا تولاها رجالات بني هاشم، آل النبي، لما امتازوا به من سابقة ومكانة في الإسلام واتصفوا به من مزايا مثالية كثيرة تؤهلهم للحكم النزيه العادل.

ولكنا نرى أن بني أمية، على تخلفهم النسبي في هذه المزايا والمعايير المثالية عن بني هاشم، يتمكنون من حسم مسألة السلطة لصالحهم، بعصبيتهم القوية، وتحالفاتهم القبلية الواسعة، وثروتهم التجارية الهائلة التي اجتذبت تلك التحالفات والأتباع الأقوياء من القبائل المقاتلة. وربما كان بعض هؤلاء قلوبهم - ديموقراطياً - مع بني هاشم، ولكن سيوفهم - سلطوياً - عليهم!

وحتى داخل البيت الأموي لم تسر الأمور ديموقراطياً، بل كان الصراع العشائري والعائلي الداخلي من أهم أسباب سقوط الدولة الأموية. ولم يستطع الهاشميون - من فرع العباس - تسلم السلطة إلا بعد حمام دم تاريخي رهيب ضد الأمويين أعدوا له ما استطاعوا من قوة ومن عصبيات العرب والعجم!

وما أن أمسك العباسيون بالسلطة حتى التفتوا إلى أبناء عمهم «العلويين» من الفرع الهاشمي ذاته في تصفيات دموية حتى صار لسان حال العلويين متمثلاً في البيت القائل:

يا ليت جور بني مروان دام لنا . . يا ليت عدل بني العباس ما كانا

فعلى الرغم من أن «ديموقراطية القبيلة» في قريش قد وجدت بذورها الأولية في «دار الندوة» بمكة قبل الإسلام، ثم جاءت ديموقراطية الشورى في الإسلام لتقدم نماذج عملية مبكرة جديرة بالاعتبار في سقيفة بني ساعدة غداة اختيار الخليفة الأول، ثم في ترشيح عمر بن الخطاب لهيئة شورى انتخاب الخليفة من بعده، ثم في مبايعة علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان، وكذلك في ممارسات سياسية شوروية عديدة للخلفاء الراشدين الأربعة معظم فترة حكمهم، إلا أن العنف السياسي الدموي الذي تمثل في مقتل عثمان وفي الحروب الأهلية التي تلت ذلك، بين العلويين والأمويين، ثم بين الأمويين أنفسهم ألقى ظلالاً كثيفة في واقع الأمر على حقيقة وجود ديموقراطية القبيلة وشوراها، في الجانب السياسي خاصة. فمن محصلة التجربة التاريخية وشهادة الأحداث، لم يقتصر الصراع السياسي الدموي بين العشائر القرشية المختلفة، كالصراع بين الهاشميين والأمويين، ثم بين العباسيين والعلويين، ولكنه نفذ بمنطقه في حالات عديدة بين الأخوة داخل البيت الواحد وأصبح بديلاً للحوار والتشاور فيما بينهم، كما حدث لبني أمية، ولبني العباس خاصة، في الصراع بين الأمين والمأمون الذي

أدى لاستنجاد المعتصم بعدهما بالجند التركي الذي سيطر على الدولة كلها، وأنهى البقية الباقية من مظاهر ديموقراطية العشيرة والقبيلة العربية ليفرض لمدى ألف عام سلطوية القبيلة التركية ـ المغولية التي تقوم على تراتبية سياسية مختلفة عن تركيبة القبيلة العربية الأفقية التي تتوازن فيها الفروع والقوى نسبياً، وإن تغلب بعضها على البعض الآخر. فالقبيلة التركية ـ المغولية، بتراثها الأكثر عنفاً وبتراً في السهوب الأوراسية، تقوم على تراتبية رأسية من الحكم الفردي المطلق الذي لم يبلغه شيخ القبيلة العربية أو أميرها في أشد حالات سلطته. (قارن مثلاً، أي شيخ أو خليفة عربي بهولاكو، أو تيمورلنك من حيث السلطة المطلقة). والملاحظ أن مصطلح السلاطين والسلطنات ـ اشتقاق سلطة وتسلط ـ لم يدخل القاموس السياسي العربي ـ الإسلامي إلا بتسلط القوى الرعوية التركية ـ المغولية على الحكم. فمما هو ذو مغزى أن فترة السيادة السياسية العربية من عهد الراشدين إلى نهاية العهد العباسي الأول لم تشهد شيوع هذا المصطلح السلطوي المطلق، على الرغم مما شابها من استبداد بالرأي كان الإفراز الطبيعي لتنافس العصائب ومراكز القوى في التركيبة القبلية التي أحاط العنف بنشأتها الأولى وكانت تعيش عالماً من العنف المفروض الذي خفف منه ـ جدلياً ـ على كل حال مفهوم التراحم والتضامن وأعمال المروءة والنخوة بين أفرادها، فكانت هذه «الديموقراطية الاجتماعية» في الجسم القبلي العام تلطّف من حقيقة العنف والتغالب والاستئثار على الصعيد السياسي.

هكذا يمكن القول إن ديموقراطية القبيلة، إن وجدت، فهي ديموقراطية اجتماعية عفوية مشاعة أكثر منها ديموقراطية سياسية مقننة. وذلك ما أدى إلى الاشتباه أو اللبس في الأحكام بشأن وجودها أو عدمه.

وعليه، فمن الخطأ الافتراض أن القبلية يمكن أن تتطور ـ في اطار تقاليدها ـ إلى ديموقراطية حديثة. .

وليس من خيار غير تذويب القبائل في بوتقة مجتمع مديني/ مدني حديث يحرر الأفراد من حتمية القرابة إلى فضاء الديموقراطية والاختيار الحر. .



مبحث ثالث

القبلية الحديثة وأقنعتها السياسية

أخذ التأثير التاريخي العميق الذي مارسته القبيلة في التاريخ السياسي للعرب والمسلمين، وفي نشوء الحركات والدول والفرق المذهبية والحروب الأهلية منذ صدر الإسلام، يتوضح شيئاً فشيئاً كما تقدم، من خلال الدراسات المجتمعية ـ التاريخية التي شهدتها المكتبة العربية في العقود الأخيرة.

غير أن هذا التأثير القبلي لم يتم الاعتراف بخطورته بدرجة كافية ـ بعد ـ في الاجتماع السياسي العربي الحديث والمعاصر وإن بدأت تظهر مؤشرات التنبّه إلى مفعوله بين وقت وآخر في الفترة الحالية، خاصة بعد سلسلة من الانهيارات السياسية ـ الاجتماعية في بعض الكيانات العربية مؤخراً بسبب الصراعات القبلية المكشوفة، أو ذات المنشأ والجذور القبلية. فكأن «القبيلة» قد عادت لتصبح «مفاجأة العروبة لنفسها» إذا شئنا استخدام هذا التعبير ـ عكسياً وبشيء من الدعابة المرة مع الذات (لأنه استخدم أول مرة في وصف «ثورة الجزائر» ضد المستعمر الفرنسي ـ في مقالة لميشيل عفلق ـ ثمّ استخدمه منح الصلح لوصف الانتفاضة الفلسطينية).

ومع كامل الأمل، في أن تعود ثورة الجزائر، وتبقى انتفاضة فلسطين «مفاجأة العروبة» (السارة) لنفسها، فإنه من فضيلة الاعتراف بالحق والحقيقة أن نقول إن القبيلة قد عادت لتصبح أيضاً «مفاجأة العروبة (المقلقة) لنفسها» في الآونة

الأخيرة. وعلينا أن نولي هذه «المفاجأة» غير المريحة وغير السارة ما تستحقه من عناية وتشخيص ومعالجة حتى لا تستمر بمثابة «المفاجأة» لنا، كلما «فاجأنا» انهيار وطني أو كارثة قومية أو حرب من هذه الحروب الداخلية الأهلية.

وأحوج ما نحتاج إليه في مقاربة قضايا مجتمعية حيوية وحساسة لصيقة بشخصيتنا العربية الجماعية، مثل تأثير القبيلة والبداوة والحضارة والمدينة والريف، أن نؤسس قبل كل شيء مدخلاً معرفياً ـ علمياً يعتمد الموضوعية لرؤية هذه المكونات وخصوصياتها في نسيجنا المجتمعي. دون هذا المدخل ستبقى الانطباعات الذاتية والأفكار الشائعة غير المحققة تشوش نظرتنا إلى هذه القضايا بما تحمله من محاذير الأحكام والقرارات المصيرية الخاطئة المترتبة عليها. وقديماً قيل «إعرف نفسك». وهي قاعدة تنطبق على الأفراد كما تنطبق على الأمم. بل إن الأمم أحوج ما تكون إليها، خاصة تلك التي تعاني من الحيرة والاضطراب والتشتت.

وقد أسهم التقسيم الثنائي المصطنع للأمة العربية إلى معسكر مزعوم للحضارة وآخر موسوم بالبداوة (خلال حرب الخليج الأخيرة) في مزيد من التشويش لهذه الحقائق المجتمعية التي يجب أن تبحث في هدوء المكتبات وقاعات العلم، بتجرد تام وبما يؤدي إلى تنوير الأمة حول ذاتها بدل تحريض شطر منها على الشطر الآخر بهذا التقسيم التبسيطي المخل.

حقاً، إن «جدلية البادية ـ الحاضرة» هي من أقوى الجدليات وأسبقها وأخطرها في صياغة القاعدة السوسيولوجية للمجتمعات العربية وتوجيه مجرى التاريخ العربي... والحاضر العربي إلى حد كبير.

وخطورتها أن المجتمعات العربية التي تبدو عليها مظاهر التحضر، ولها تراث قديم منه، داخلتها ومازجتها مؤثرات البداوة والقبيلة بشكل خطير، وبشكل مقنّع بما لا يقل تأثيراً عن المجتمعات العربية «الصحراوية» الأخرى. ومهمة البحث الموضوعي كشف الصورة كاملة، هنا وهناك، بدل الترويج لميثولوجيا ذاتية مغلوطة عن معسكر حضري يقابل معسكراً قبلياً. فالتقابل بل والتداخل المتشابك حاصل في النسيج المجتمعي العربي كله، وعلينا النفاذ إليه في أعماقه المشتركة.

وقد يكون مدهشاً أن يكتشف الباحث مدى الأثر البدوي والقبلي في أقطار عربية سبقت في مضمار الحضارة وارتبط اسمها بها.

ففي عراق الحضارات الآشورية والبابلية والعباسية ـ كما أوضح شيخ علماء

الاجتماع العراقيين والعرب الدكتور علي الوردي ـ في تحليله لبنية مجتمعه العراقي: «نجد الشعب العراقي واقعاً بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية: قيم البداوة الآتية إليه من الصحراء المجاورة، وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه الحضاري القديم. والمتوقع في مثل هذه الحالة أن يعاني الشعب صراعاً اجتماعياً ونفسياً على توالي الأجيال. فهو من ناحية لا يستطيع أن يطمئن إلى قيمه الحضرية طويلاً، لأن الصحراء تمده بين كل آونة وأخرى بالموجات التي تقلق عليه طمأنينته الاجتماعية، وهو من الناحية الأخرى لا يستطيع أن يكون بدوياً كابن الصحراء لأن الحضارة المنبعثة من وفرة مياهه وخصوبة أرضه تضطره إلى تغيير القيم البدوية الوافدة إليه لكي يجعلها ملائمة لظروفه الخاصة. قد يجوز أن نصف الشعب العراقي بأنه شعب حائر، فقد انفتح أمامه طريقان متعاكسان وهو مضطر أن يسير فيهما في آن واحد. فهو يمشي في هذا الطريق حيناً، ثم يعود ليمشي في الطريق الآخر حيناً آخر» ـ («**دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**»، جامعة بغداد، ص ١٢).

وما يجب أن يضاف إلى ذلك أن العراق ـ كغيره من البلدان الزراعية العربية ـ تعرض أيضاً لموجات البداوة الآسيوية التركية والمغولية والتترية بتأثير أشد من أثر البداوة العربية.

وهي حقيقة علينا إدراكها جيداً لأنها تغطي ألف سنة من تاريخنا نسقطها عادة من وعينا التاريخي على الرغم من مؤثراتها الكاسحة في تكويننا السياسي والمجتمعي وفي تخلفنا الحضاري. (وبسقوط حواضرنا العربية أمام تلك الهجمة البدوية الأعجمية، فإن البداوة العربية ظلت وحدها رمز مقاومة العروبة لتلك الهجمة).

والواقع أن هذه الحيرة النابعة من ازدواجية التكوين والنسيج المجتمعي بين نمطين من النظم والقيم لا تقتصر على الشعب العراقي وحده، وإنما تشمل العرب جميعاً ـ بدرجة أو بأخرى ـ. ووجودها في مجتمع قديم التحضر كالعراق يعني أنها غير مقتصرة على مجتمعات عربية دون أخرى.

والمسألة لا تنحصر في الجانب الاجتماعي وحده. فظاهرة الصراع بين البداوة والحضارة كانت لها وما تزال انعكاساتها السياسية بأشد مما يتصوره أكثر العرب اشتغالاً بالسياسة وبحثاً فيها وتخاطباً حولها.

يقرر الباحث الفلسطيني الأصل والاختصاصي في تاريخ السياسة العراقية الدكتور حنا بطاطو أن ثمة نزاعاً تاريخياً: «كان كامناً في أساس الكثير من الانقسامات المثيرة للاضطرابات في المجتمع العراقي، ألا وهو النزاع المزدوج بين العشائر والمدن النهرية من ناحية، وفي ما بين العشائر نفسها من جهة ثانية ومن الممكن فهم الكثير من تاريخ ما قبل الملكية في العراق في إطار هذا النزاع» (**«العراق»**، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص ٤٢).

بل إننا نستطيع القول إنه يمكن فهم الكثير من تاريخ ما بعد الملكية في العراق في إطار هذا النزاع أيضاً، حيث انبعثت النزعات العشائرية مرة أخرى، وإن يكن تحت غطاء شفاف ـ ويزداد شفافية ـ من التنظيمات الحزبية ذات التسميات الحديثة والمحتوى القديم ذاته. ومن ينظر اليوم في العلاقات السلطوية من قمتها إلى قاعدتها يجد أن التركيبة العشائرية تزداد بروزاً ليس في العراق وحده وإنما في معظم البلاد العربية، وخاصة التي شهدت منها «ثورات تحديثية» يفترض أنها تجاوزت تلك «الترسبات» فإذا بهذه الترسبات ذاتها تصبح سيدة الموقف وسيدة الأحكام في العهود الثورية «الجديدة». وسوف نرى في موضع آخر من هذا السياق كيف أن النظام الماركسي الوحيد الذي وصل إلى الحكم تحت راية الماركسية اللينينية في العالم العربي، قد خرج منه على أنقاض الصراع العشائري والقبلي (في الوقت الذي كان خطابه الإيديولوجي والسياسي حافلاً بمقولات الصراع الطبقي البروليتاري في ظل «الجدلية المادية». . .).

والواقع أن الفكر الإيديولوجي للحركات القومية واليسارية، وللحركات الدينية على السواء، ظل منذ بداية عصر «النهضة» إلى اليوم يتعامل مع واقع القبيلة وأثرها في التكوينات المذهبية والطائفية والسلطوية باعتبارهما من رواسب عصور الانحطاط أو «الجاهلية» التي لا تستحق الاهتمام والدرس، بل الإدانة والشجب فحسب والتي ستزول تلقائياً بمجرد قيام النظام الذي تدعو إليه تلك الحركات. والمفارقة التاريخية الساخرة أن معظم تلك الحركات وقعت ضحية هذا العامل الذي تجاهلته فأصبح المحرك الحقيقي لتنظيماتها والمسيطر على الأنظمة التي أقامتها والقيادات التي أفرزتها وغدا بالفعل «مفاجأة» الحركات الإيديولوجية لنفسها، قبل أن يفاجىء أي طرف آخر. . . عدا المصدقين الأبرياء بدعاوتها الطوباوية من أبناء هذه الأمة العربية المجيدة. . . وما أكثرهم في تلك الأيام. . . وأقلهم في أيامنا هذه!

غير أن ثمة عدداً من المفكرين القوميين القلائل، الملتزمين بحقيقة العلم قبل تصورات الإيديولوجيا، لم يسعهم غير الاعتراف بهذا الواقع. يقول المفكر القومي المستقل قسطنطين زريق في مقالة كتبها مؤخراً: «أما العصبيات، فهي متفشية في جسمنا القومي، ولا تزال تعمل في تفتيته وإفساده. منها العصبية القبلية، السائدة اجتماعياً وسياسياً في مشارق بلادنا ومغاربها، وحاضرة بدرجات مختلفة في غيرها من مناطقنا. فحتى عندما يتدنى مركز القبيلة كوحدة أساسية في النظام الاجتماعي والسياسي يبقى أثرها في الأنماط والروابط التي تحل محلها. ففي لبنان، الذي قام نظامه على الأساس الطائفي وأظهرت حربه الأهلية الأخيرة شدة العصبية الطائفية، نرى أن الطوائف المتنازعة تصرفت كقبائل وعشائر أكثر منها كوحدات دينية منبثقة من رسالات سماوية وغدت «العائلات الروحية» التي كان يرجى أن يضمها لبنان ويتميز بتلاقيها وتفاعلها، أشبه بأسر قبلية تقوم على الأقارب والأحلاف والأتباع التقليديين والجدد. وفي غير لبنان، نجد أيضاً أن كثيراً من الأحزاب السياسية التي نشأت في بلادنا تتجمع وتتعرف قبلياً أكثر منها عقائدياً وفكرياً وتنظيمياً. وقد علّمنا التاريخ أن النهضة الإسلامية الأولى قامت على تجاوز العصبية القبلية الجاهلية وصهرها في تنظيم سياسي واجتماعي وقيمي جديد. ولما عادت هذه العصبية إلى الظهور، وحملها العرب معهم إلى الديار التي افتتحوها من أواسط آسيا إلى الأندلس غدت عاملاً مهماً من عوامل تضعضع ملكهم... ومثل العصبية القبلية، العصبيات الدينية والمذهبية والطائفية...» ـ (الحياة: ١٩٩١/٦/٧).

ويعبر د. تركي الحمد عن الظاهرة ذاتها من وجهته بالقول: «القبيلة والعشيرة والطائفة والإقليم والأقلية العرقية أو المذهبية والعائلة الممتدة ما زالت هي الوحدات الاجتماعية السائدة في الكثير من أقطار العروبة، والتي يستمد منها أفراد ومواطنو هذه الأقطار هوياتهم وإليها تتجه ولاءاتهم، ووفقاً لآلياتها يتحدد مجال حركتهم وتفاعلهم الاجتماعي والسياسي. أما المجتمع الأكبر أو الكيان الأكبر (الذي هو الدولة الوطنية في هذه الحالة) فإنه، وفي أغلب هذه الأقطار، ليس إلاّ شكلاً ظاهراً يخفي في جوفه هذا التشرذم وذاك التشتت. أما الذي يحفظ هذا الشكل الظاهر من الكيان الواحد فهو السلطة المركزية، وليس آليات المجتمع المدني كما يفترض أن تكون عليه الأمور» (الشرق الأوسط: ١٩٩٢/١١/٢٢).

وقد كان لبنان في العقدين الأخيرين ـ كما يشير زريق ـ مثالاً بارزاً على هذه

الحالة. وتبعه السودان نموذجاً مرشحاً لذلك لارتباط أزمة الحكم فيه بشكل وثيق بتعددية إثنياته المتصارعة (الباقر العفيف: الحياة ١٠/١/١٩٩٣).

ويظل العراق بطبيعة الحال هاجس المنطقة كلها. وقد أحصوا إثنياته فبلغت ١٧ جماعة إثنية. ويبقى الصومال في الوقت الحاضر الشاهد الحي الصارخ على هذا التحلل القبلي العشائري.

وبين لبنان، الذي يمثل واحدة من أسبق وأغنى التجارب السياسية و«الديموقراطية» في العصر العربي الحديث، إلى الصومال الذي يمثل آخرها وأكثرها تواضعاً، نجد خيطاً «سرياً» واحداً يربط بينهما - على الاختلاف الشديد بين «مظاهر» التركيبة اللبنانية والتركيبة الصومالية وهو خيط يعبّر عن طبيعة النسيج المجتمعي - السياسي العربي كله الممتد من وسطه في لبنان ومحيطه إلى أطرافه في الصومال، مروراً بكل ما يقع بينهما...

هذا الخيط «السري» الذي لم يعد سراً بطبيعة الحال هو حالة التعدديات التجزيئية المشار إليها والمستمدة أصلاً من تعددية الجذور القبلية بشكل أو بآخر، أو القائمة مباشرة على قبائل ما زالت تحتفظ بكيانها التقليدي الكامل كما في حالة الصومال(وغير الصومال أيضاً)، وإن بدت الحالة الصومالية أشد وضوحاً لنا اليوم من غيرها لأن أحشاءها أصبحت متدلية وظاهرة للعيان بعد تفكك «الدولة» الصومالية بالشكل الذي رأيناه أمام أعيننا تحت أضواء الأحداث.

وهو حدث جديد وأخير، إلا أنه يبعث حية من سجلات التاريخ العتيقة العبارة التالية لابن خلدون في إشكالات الاجتماع السياسي العربي: «إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة»... ما أشد إيجاز هذه العبارة، ولكن ما أصدقها في التعبير عن أعقد إشكالات السياسة والدولة عند العرب!

وفي خلفيات الأزمة الصومالية - من هذه الزاوية - تركزت آخر كتابات السياسي المصري الراحل المرحوم محمد حسن الزيات - وزير خارجية مصر الأسبق - بصفته أحد الدبلوماسيين العرب الأوائل الذين رعوا استقلال الصومال وقيام دولته الموحدة.

وضمن هذه الخلفيات يسجل الزيات حادثة دالة نرى أنها تستحق التأمل لا لمجرد كونها حادثة ترتبط بالتاريخ السياسي الحديث للصومال ولكن لأنها ترمز إلى

الوهم التاريخي الكبير والخطير، القاتل، الذي وقعت فيه الحركات والأحزاب الإيديولوجية العربية عندما تصورت أنها دخلت بمجتمعاتها العصر الحديث وصارت قاب قوسين أو أدنى من ليبرالياته وماركسياته وحداثوياته جميعاً، بينما كانت تقف سواء في تكوينها الحزبي الداخلي وقاعدتها المجتمعية العامة على تركيبة من فسيفساء العشائر والطوائف والمذاهب والإثنيات المختلفة التي لم يتح لها الوقت التاريخي الكافي ولا التحولات المجتمعية اللازمة كي تصل إلى الحد الأدنى من مستوى المجتمع المدني أو «الوطني» المنسجم مع ذاته (وكان الأجدى والأكرم الدعوة لهذا التحول بدل القفز عليه).

والفارق الوحيد بين هذه الحادثة في الحالة الصومالية والحالات العربية الأخرى، أنها في الصومال كانت ساذجة، طريفة، مباشرة ومكشوفة بينما تدثرت في الحالات العربية «التقدمية» بأردية كثيفة من البلاغيات العربية «العالية» والتنظير الإيديولوجي المتقن بحيث احتاجت إلى مجموعة لا بأس بها من الكوارث القومية... لتنكشف... أمام الآخرين (أما أصحابها فما زالوا مصرين إلى الآن على أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان).

يسجل الزيات هذه الحادثة ضمن بدايات الأحزاب السياسية «الحديثة» في الصومال: «عند حلول موعد الاستقلال، وأثناء نظري في الترتيبات اللازمة لهذه المناسبة التاريخية لاحظت أن بين الأحزاب السياسية في الصومال حزباً يحمل اسم (حزب دحلة ومرنيلة) ويعرف بالحروف الثلاثة الأولى من اسمه، أي «ح.د.م.» ودحلة ومرنيلة قبيلتان صوماليتان صغيرتان، والحزب يتكون من رجال ونساء هاتين القبيلتين. إذن هو حزب قبلي وجدت من غير المناسب أن يوجد بين أحزاب بلد يستعد للاستقلال، ودخول المجموعة الدولية، في عصرنا هذا. لذلك دعوت رؤساء هذا الحزب إلى الاجتماع معي... وتحدثت معهم طويلاً وصريحاً بأنه من غير اللائق أن يوجد حزب قبلي في بلد نريد أن يدخل العالم الحديث مستقلاً ذا سيادة... واستمع زعماء الحزب ورجوا أن أمهلهم أسبوعين للتشاور... وعاد الزعماء... فأعلنوا... أنهم قرروا حل حزبهم القبلي استجابة لرغبتي... وأنهم قرروا إنشاء حزب جديد لا يحمل أسماء قبلية، وأن الحزب الجديد سيسمى: الحزب الديموقراطي المستقل، وأبديت لهم مزيد اغتباطي وذكرت أن الديموقراطية والاستقلال هما من الأهداف التي يمكن أن يتبناها حزب حديث معاصر. ثم سألتهم عن السبب في الاختيار، وهل هناك حزب

اسمه الحزب الديموقراطي فأرادوا أن يميزوا أنفسهم عنه بإظهار أنهم أصحاب الحزب الديموقراطي المستقل؟ فكانت إجابتهم أن لا وجود لمثل هذا الحزب، وأنهم إنما قصدوا باختيار اسم حزبهم الجديد أن يبقى كما كان حزب دحلة ومرنيلة من قبل مرموزاً إليه بحروف: «ح.د.م.»!...

ويخلص الزيات إلى القول في «مغزى» هذه الحادثة: «وعرفت أن ما توصل الزعماء إليه هو وضع النبيذ القديم في زجاجات جديدة كما يقال، أي الاحتفاظ بحزبهم كما هو بتكوينه القبلي وأهدافه القبلية مع إرضائي وإرضاء العالم الحديث بتغيير الاسم، وإبقاء الرمز والأصل، أي بوضع غطاء، لا شك في أنه غطاء شفاف على الوضع القبلي الأصلي» ـ (الحياة: ٤/١٠/١٩٩٢).

والآن... بعد كل التجارب التي مرت بها المجتمعات العربية الحديثة في ظل أحزابها السياسية وانكشف المخبأ والمكنون من تواجد العناصر العشائرية والطائفية في تكويناتها وقياداتها من قطرية وقومية، وكوادرها ولجانها المركزية من بروليتارية وأممية: هل يمكن القول إن هناك «فرقة ناجية» من نار التشرذم والتصارع القبلي والطائفي...؟... ومن كان منكم «بلا خطيئة» فليرم حزب دحلة ومرنيلة الصومالي بحجر... عفواً... أقصد الحزب الديموقراطي المستقل... لمن شاء أن «نسايره» و«نسامره» بلغة العصر الحديث ومصطلحاته التقدمية المهذبة الرفيعة...

وأياً كان الأمر، فإن الصوماليين قد عادوا في النهاية ليكتشفوا من جديد أنه لا حل لتمزقهم إلا بعودة كل قبيلة إلى السيطرة على منطقتها أي على «حماها» و«مرعاها» حسب المصطلح القبلي العربي القديم، ثم النظر في إقامة «حلف قبلي» بين هذه القبائل يمثل الكيان السياسي العام للصومال. وفعلاً هكذا كانت تقوم «الدول» في تاريخ العرب في الجاهلية وعبر مراحل عديدة من تاريخ الإسلام، بل إلى يومنا هذا. فكثير من الدول العربية تمثل من حيث المنشأ اتحاداً بين القبائل في إطار حلف سياسي قبلي كبير يتطور مع الزمن إلى هيكل دولة، وقد يتحلل ويتفكك إذا عاد الصراع لسبب أو لآخر بين مكوناته القبلية (أو تفرعاتها وتشكلاتها الطائفية والحزبية المقنّعة).

يقول رئيس الوزراء الصومالي عمر عرته غالب: «حان الوقت (حقاً حان الوقت!!) الذي نزيح فيه الغشاوة عن أعيننا ونبعد القناع والإحساس بالحرج

الذي كان ينتابنا في الحديث عن القبلية في الصومال. (في الصومال فقط؟!) مؤكداً توجه حكومته الداعي إلى فرض كل قبيلة سيادتها على منطقتها لأن ذلك يمهد لحل المشكلة الصومالية ويصلح أساساً لها. . . وأعرب عن رغبته في قيام كل قبيلة باختيار من يمثلها في مؤتمر وطني عام يضع حداً للصراع على السلطة في البلاد» ـ (الحياة: ١٦/١٠/١٩٩٢).

إذن فهكذا واقع الحال، ولا بد من التعامل مع الواقع كما هو تمهيداً لتطويره وتغييره، وإلا فلا بديل إلا البلاغيات المثالية والطروحات الإيديولوجية المعكوسة التي لا تؤدي إلا إلى الانفصام عن الواقع، والوقوع في المزيد من الوهم والكوارث والإحباط.



مبحث رابع

التحديث القشوري للعصبيات
لا يخلق ديموقراطية

لا يملك المرء إلا أن يندهش للسرعة وللخفة اللتين رافقتا عملية «تغليف» البُنى والنظم التقليدية الوطنية الأولى في العالم العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، وانهيار الدولة العثمانية، بأغلفة وألوان التحديث والديموقراطية والعلمانية والبرلمانية والأحزاب «الحديثة» وسائر المؤسسات على النمط الغربي.

بالنظر إلى القوة المتعاظمة لأوروبا الليبرالية في ذلك الوقت، ولفداحة الشعور بـ «التخلف» لدى النخب العربية الوطنية والقومية، تجاهل «الوعي» النخبوي المحرج السائد عندئذ حقائق القاعدة السوسيولوجية في البنية المجتمعية التي يقف عليها، وانطلق بتفاؤلية مفرطة «يحرق المراحل» ليقيم مجتمع الديموقراطية والحداثة و«التقدم» معتبراً مظاهر «التخلف» تلك من قبلية وطائفية مجرد ترسبات لعصور الانحطاط لن تلبث أن تذوب تحت شمس النهضة المشرقة بأنوار العصر الحديث ومعتمداً من ناحية أخرى على التواجد الأوروبي الذي أوجد توازناً مؤقتاً فوق تلك القاعدة لا يعبر عن حقيقة قواها وطبيعتها.

غير أن تفاؤله هذا لم يعمر طويلاً. ولم يحتج الأمر لأكثر من عقد واحد (١٩٢٠ ـ ١٩٣٠) ليتضح أن حساب الحقل غير حساب البيدر.

وتوالت الانهيارات الليبرالية والديموقراطية ككتل الجليد المتهاوية.....
وتوالت معها مدارس «تفسير» الإخفاق الكبير.

ولعل مجيد خدوري قد أوجز معظم عناصر ذلك التفسير بقوله: «إن بعض الزعماء العرب الذين تعاونوا مع الدول الغربية لم يحاولوا البتة أن يوفقوا بين المفاهيم الأوروبية وبين المفاهيم التقليدية المرتبطة بالمصالح المنتفعة من الأوضاع القائمة. وهكذا فشلت الديموقراطية، منذ البداية، في الفوز باحترام الشعب، فأنحى باللائمة على المؤسسات الديموقراطية واتهمها بأنها عجزت عن إصلاح الحال. لكن الاستنتاج القائل بحصر المسؤولية في الدول الأوروبية والزعماء العرب عن فشل الديموقراطية قد ينطوي على إغفال الدور الذي لعبته القوى المتأصلة في المجتمع في حياة الأنظمة السياسية» (**«الاتجاهات السياسية في العالم العربي»**، بيروت، ١٩٧٢، ص ٥٤).

نعم.. كانت «القوى المتأصلة في المجتمع» آخر من تم التفكير فيها، والاعتناء بها، والاهتمام بدراستها والتعرف إليها ـ علمياً ـ عن كثب. والملاحظ أن نزعة التحليل الاجتماعي ومناهج علم الاجتماع كانت شبه غائبة من «ثقافة» النهضة العربية التي انغمست في الشعر والأدب والتاريخ الحماسي الرومانسي مكتفية بعناوين العلم الحديث وشعارات السياسة الحديثة. غير أن: «هذه الأفكار الغربية الحديثة لم تؤثر في محتوى النظام السياسي (الديموقراطي) وجوهره، وإنما أثرت في بنيته الخارجية فقط. أما الذي أثر في محتواه، فهو القوى الكامنة في المجتمع العربي التقليدي والظروف المحيطة به» ـ (المصدر السابق: ٥٤).

وكان من أصعب المهام محاولات «التوفيق» بين «ديموقراطية القبيلة» في ذلك المجتمع التقليدي و«ديموقراطية الدولة الحديثة». فقد: «كانت الديموقراطية... أمراً غير مألوف عند رجال القبائل وشيوخها الذين لم يتمكنوا من استيعاب أساليبها المعقدة. صحيح أن المجتمع القبلي تمتع بديموقراطية اجتماعية من نوع معين، لكن الديموقراطية السياسية كانت على خط معاكس لأنماط الحكم التقليدية التي كان الشيخ بموجبها يصدر قراره النهائي، بعد الاستماع إلى الآراء المتعارضة، دون أن يتقيد بنصيحة مستشاريه ورغم أن شيخ القبيلة كان(الأول بين أنداد) إلا أنه كان يدير أمور الحكم بصلاحية مطلقة، منسجماً في ذلك مع أنماط السلطة المطلقة».

والحوار التالي هو أفضل مثال عن وجهة نظر شيخ القبيلة في الديموقراطية: «جاءنا مرة شيخ من قبائل شمر بناء على دعوة نقيب بغداد السيد عبد الرحمن الكيلاني رئيس وزراء العراق في ١٩٢١. قال له النقيب: «هل أنت ديموقراطي؟»

أجاب الشمري بعد أن أحس بشيء من الإهانة: «كلا والله! أنا لست مغراطي. ماذا تعني بذلك؟» قال النقيب منشرحاً: «أنا شيخ الديموقراطية» فما كان من الشيخ الذي أحس بأنه ارتكب خطأ بجوابه إلا أن قال: «أستغفر الله، إذا كنت شيخ المغراطية فأنا واحد منهم وأنا رهن إشارتك. لكن ما هي المغراطية؟ قال النقيب: «الديموقراطية تعني المساواة، لا كبير ولا صغير بل الكل متساوون (في السلطة)». هنا أفاق الشيخ الشمري من ذهوله وقال، بعدما أحسّ بأن سلطته القبلية ستزول منه: «أشهد الله بأنني لست مغراطي». (المصدر السابق: ٦٧ ـ ٦٨).

* * *

جاءت الحركات والأنظمة القومية والراديكالية في الخمسينات لتعبر بشكل أكثر مباشرة عن «القوى المتأصلة في المجتمع» بعد فشل المحاولات «الديموقراطية» الأولى.

ولكن المدهش أيضاً أن الحركات «التقدمية» الجديدة وإن كانت خارجة من بين تلك القوى، إلا أن تحليلها وتوصيفها لها ظل بعيداً عن حقيقتها وخصوصياتها وجاء المد الماركسي السائد عندئذ ليحولها إيديولوجياً إلى طبقات بروليتارية تتصارع طبقياً فيما بينها وما إلى ذلك من تنظيرات؛ فتشوشت الصورة وسط النبرة الخطابية العالية لتلك الحركات إلى أن أفاقت على واقع تلك القوى وهي تفجر تنظيماتها من الداخل وتحولها إلى أجنحة عشائرية وطائفية متصارعة. وكانت كلمة السر الصراع القبلي لا الطبقي على الرغم من استمرار المعاندة الإيديولوجية في التستر عليه وإنكاره.

وقد عرضنا، فيما تقدم، لنماذج من تلك الحالات التي برزت بالذات في المجتمعات المشرقية ذات الأنظمة «الثورية». أما الأنظمة التقليدية التي بقيت فقد عادت لقواعدها المجتمعية القديمة وتخلت عن معظم الأشكال التحديثية.

ويمكن اعتبار الزعيم الليبي معمر القذافي الاستثناء الوحيد بين الراديكاليين والعقائديين العرب الذي لم يتهرب في نظريته الإيديولوجية (النظرية الثالثة) من حقيقة القبيلة، بل اعترف بها كاملة غير منقوصة، واعتمدها فكرياً وعضوياً في إطار تصوره للمجتمع «القومي» وللمجتمع «الإنساني». وإذا كان ذلك موقفاً غير متوقع من زعيم «ثوري» و«قومي وحدوي» ـ حسب التقاليد والأعراف

الإيديولوجية المشرقية التي يمكن أن تدشن أي «فخذ» في العشيرة طليعة استثنائية للأمة ـ فإن هذا الاعتراف في الوقت ذاته يكشف مدى عمق الإحساس بالقبيلة وتأثيرها في المجتمع العربي حتى عندما تتم «أدلجة» هذا المجتمع قومياً ووحدياً و«ثورياً». وبلا ريب فإن الطابع القبلي الصريح للمجتمع الليبي قد أملى هذا الاعتراف بواقع القبيلة حيث لم يمر المجتمع الليبي ـ بعد ـ بطلاء وأصباغ الحالة المشرقية التي سترت إلى حين ببريقها القشوري فسيفساء العشائر والطوائف وألبستها أبهى أردية الثوروية من قومية وماركسية وأصولية.

يقول القذافي في الكتاب الأخضر: «القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتجية التوالد... إذن القبيلة هي أسرة كبيرة. والأمة هي القبيلة بعد أن كبرت نتيجة التوالد... إذن الأمة قبيلة كبيرة... إلخ».

ويؤكد هذا المنطق في تسلسل عكسي بموضع آخر: «الإنسانية هي القومية والقومية هي القبيلة والقبيلة هي الرابطة الأسرية...».

هكذا تحتل القبلية في فكره ـ كما تحتل في المجتمع الليبي ـ مكانة محورية تجعل منها حلقة عضوية في التدرج من الأسرة إلى القومية إلى الإنسانية، أو العكس. وذلك ما لم يتم «الاعتراف» به في الأدبيات القومية المشرقية (لمراجعة فكر القذافي بهذا الصدد: أنظر كتاب جون ديفس عن السياسة الليبية ـ بالإنجليزية ـ وكتاب محمد صبح بعنوان: «**مفهوم القبيلة في النظرية العالمية الثالثة**»).

وإذا أخذنا في الاعتبار أن القبيلة تمثل نقيض الدولة في المجتمع العربي والبديل «الطبيعي» لها بمعنى العودة إلى حالة «الطبيعة» الاجتماعية السابقة لقيام الدولة، فإنه يمكن فهم دعوة القذافي إلى: «إلغاء الدولة» باعتبارها كياناً مصطنعاً وغير مرتبط بالحالة «الطبيعية» الإنسانية، بأنها دعوة ضمنية للعودة إلى حالة التنظيم القبلي «الطبيعي» السائد إلى يومنا هذا في المجتمع الليبي وغيره من المجتمعات العربية التي في مثل تطوره.

والواقع أن الدعوة إلى الغاء الدولة في بلد مثل ليبيا يكاد يقارب الدعوة إلى إلغاء كيان غير قائم أصلاً، فأيّة دولة، بالمعنى المؤسساتي الناضج، قد قامت، حتى يتم إلغاؤها؟؟

من هنا فإن القذافي من واقع وضعية «اللادولة» في التراث المجتمعي السياسي

الذي يتعامل معه يدعو إلى إلغاء دولة غير قائمة ولا حضور ملموساً لها في ضوء الواقع العشائري للمجتمع الليبي المحلي وروابطه القبلية ـ العائلية التي ظلت تمثل بديلاً تاريخياً قائماً وسابقاً لظاهرة الدولة في الوظائف وفي بلورة الانتماء والهوية الجماعية. وذلك ما يتفق عليه الباحثون في الشؤون الليبية، الذين يلاحظون من ناحية أخرى أن الثورة الليبية قد عادت تدريجاً للاعتماد على قواعدها وعناصرها القبلية في المهام والوظائف الدقيقة والحساسة بعد مرحلة أولية مبكرة من الرومانسية الثورية المساواتية «الشاملة»، كما حدث لثورات عربية أخرى، أعقد تركيباً، كان يفترض أن تواصل مسلكها القومي ـ الوحدوي دون «انتكاسات» عشائرية وطائفية، لو كان تحليلها الإيديولوجي المعلن لمجتمعاتها ولذاتها قائماً على أساس علمي سليم.

والمحصلة أن دعوة القذافي إلى «إلغاء الدولة» كمؤسسة مصطنعة ـ وهو موقف ترجع جذوره إلى تراث «اللادولة» في البوادي العربية بعامة ـ واعترافه الفكري الصريح بالحقيقة القبلية كواقع اجتماعي طبيعي قائم جنباً إلى جنب مع الأمة والأسرة، هما في واقع الأمر وجهان لعملة واحدة: فعندما تلغى الدولة في مجتمع عربي فليس من بديل كياني وتنظيمي عنها غير «القبيلة»... الكامنة هناك منذ عصور ما قبل التاريخ!

والجديد في الأمر أن هذا «المنطق» الواقعي لا يصدر في هذه الحالة عن شيخ عشيرة تقليدي، وإنما عن قائد ثوري «وحدوي» بما يؤشر إلى أن المفعول القبلي ـ غير السريع الذوبان! ـ قد وصل أخيراً إلى صلب التنظير الثوري... وإن يكن ذلك في الشطر المغاربي من العالم العربي!

وعلينا ـ نحن المشارقة ـ أن نعترف لأخواننا في المغرب العربي الكبير أنهم أكثر واقعية وصراحة منا في نظرتهم للشؤون الوطنية والقومية. فهم لم يعتبروا كياناتهم «الوطنية» التي ناضلوا من أجل قيامها «مؤامرة استعمارية» بل اعتبروها في خطابهم الإيديولوجي خطوة وطنية نحو تضامن قومي. وعندما تتحدث الثورة الليبية هنا عن «القبيلة» فإنما تفعل ذلك على الأقل من باب تسمية الأشياء بأسمائها... وهذه «سابقة» عربية نادرة على أي حال.

ولعل هذه المقارنة تكتمل وتتوضح عندما ننظر كيف تعاملت الإيديولوجيا الماركسية في اليمن الجنوبية (حتى وقت قريب) مع الحقيقة القبلية. فالمعروف أن

اليمن ـ شمالاً وجنوباً ـ مجتمع يقوم في تقسيمه وتنظيمه على القبلية وقيمها وأعرافها رغم كونه مجتمعاً زراعياً مستقراً منذ القدم. والحالة اليمنية من الشواهد التي تثبت أن القبلية وضعية غير مرتبطة ـ ضرورةً ـ بالبداوة والترحّل. وإن أقدم المجتمعات الحضرية الزراعية والتجارية وغيرها يمكن أن تظل قبلية رغم بعدها عن نمط الترحّل البدوي، هذا مع بقاء القبائل قوة موازنة ومنافسة للسلطة المركزية.

ولكن الملاحظ أن الإيديولوجيا الماركسية الحاكمة في اليمن الجنوبية تجاهلت في تنظيراتها وأدبياتها هذا الواقع القبلي وقفزت عليه نحو مقولات وتعميمات الصراع الطبقي والتضامن الأممي ونحوهما... إلى أن انفجر الصراع القبلي ـ لا الطبقي ـ من قاعدة التنظيم الحاكم إلى قمته، وأفاقت عدن والجنوب اليمني على حرب قبلية لم تشهد لها نظيراً في أكثر عهودها «قبلية» وذلك خلال أحداث عدن الشهيرة في يناير ١٩٨٦، والتي انهار فيها النظام الماركسي في حقيقة الأمر رغم بقاء أحد أجنحته في السلطة، في أول انهيار لنظام ماركسي في سلسلة الانهيارات الماركسية العالمية التالية. وقد تبين من تلك الأحداث: «أن العامل القبلي أو المسألة القبلية هي المسألة المطروحة والحاسمة في موضوع الصراع...».

ومنذ: «بداية الصراع على السلطة بعد الاستقلال كانت الأطراف المتصارعة تستند إلى النفوذ القبلي، ورغم الشعارات المرفوعة، ورغم الخطاب السياسي المتقدم، فإن القاعدة القبلية كانت ضرورية للتوازن في الحكم أو الحسم، وقد تحولت مع السنوات الماضية إلى مصدر قوة».

وبالنتيجة: «فإن كافة القيادات السياسية (المتصارعة)... لم تستطع أن تنكر العامل القبلي كعامل أساسي في الصراعات والتحالفات منذ الاستقلال وحتى اليوم» ـ (حميدة نعنع، **«الصبح الدامي في عدن»**: ٣٦ ـ ٣٧).

هكذا، فإن العامل القبلي، لم يفتت الأحزاب القومية الوحدوية فحسب، بل أدى إلى انهيار وتصدع الحزب الماركسي الحاكم الوحيد الذي شهده العالم العربي، وهو عامل لم تكن الأحزاب الماركسية العربية الأخرى بمنأى عنه بشكل أو بآخر.

ومن عبرة تكشُّف الماركسية المعلنة في جنوب اليمن عن مكوناتها الحقيقية، استخلص مطاع صفدي في حينه: «إذا بالصراعات الإيديولوجية تنزاح في لمحة عين لتحل محلها كل بدائية الشعائر القبلية، فتنهار القواميس الماركسوية تحت

ضربات التسلط ونزعات الثأر الجماعي والثأر المضاد. أي يبرز إلى الوجود ذلك النموذج التاريخي، وهو أرومة العصبية القرابية والدموية ليحكم ويحطم كل الانتماءات الإيديولوجية المستحدثة والملصقة على جبين الإنسان وجسده من الخارج فقط».

نعم تلك هي المسألة: «أرومة العصبية القرابية والدموية» كنموذج تاريخي... منبعث! وإنه ليكاد يكون «قانوناً ذهبياً» في تحليل وتفسير الظواهر المجتمعية السياسية والفكرية والمذهبية في ماضي العرب وحاضرهم، أن يطبق المرء قاعدة: «فتش عن... القبيلة» كلما واجهته ظاهرة غريبة تستعصي في البدء على التفسير المنطقي. فسيجد أنها في تحليلها النهائي أثر من آثار «الفعل أو المفعول القبلي» القادر على التسلل إلى أي موضع من مواضع النسيج المجتمعي والترسب في أصغر وأعمق خلاياه... تماماً كالرمل الصحراوي القادر على التسرب إلى خبايا الجفون. وهو «فعل» يبدو أن مفعوله لم يتوقف بعد...

وليس معنى ذلك أن القدر القبلي قدر تاريخي نهائي مطلق ومفروض على التكوين المجتمعي العربي، ولكنه سيظل كذلك ما دام المجتمع المدني ـ المديني البديل غير راسخ التكوين وغير قادر على الحسم في مسار الحياة العربية.

وسواء كان المجتمع العربي خاضعاً لنظام راديكالي (أياً كانت إيديولوجيته المعلنة) أو لنظام تقليدي (أياً كان شكله)، فإن «مكنزمات» القبيلة ومصطلحاتها السياسية قد عادت إلى الظاهر والعلن ـ دون تورية ـ لتدخل الخطاب السياسي المعلن وتخرج من دائرة المسكوت عنه.

وإذا كان محمد حسن الزيات قد قال للزعماء القبليين الصوماليين ـ في حقبة مضت ـ إنه من «غير اللائق» بقاء حزب قبلي في الصومال المستقل، فإننا نسمع اليوم لغة مغايرة بل معاكسة لذلك في أكثر من بلد عربي.

يقول رئيس الحزب (الجمهوري) في اليمن: «القبلية تعتبر ضمانة أساسية لتلاحم الجبهة الداخلية، فمفهومها ديموقراطي ومتحضر. وهي أكثر عراقة في «شورويتها» من بعض الأحزاب التي تتهمها بالتخلف تارة وبالتعصب طوراً. وإذا نظرنا إلى تاريخ اليمن القديم والحديث لوجدنا أن القبائل كانت ضماناً للتقدم والتغيير. ويكفي النظر إلى قائمة شهداء الثورة، لنعرف أنها هي الثورة» ـ (مقابلة مع محمد أبو لحوم في «الحياة»: ١٨/١١/١٩٩١).

والمعروف أن الحزب «الجمهوري» يتكون أساساً من قبيلتي حاشد وبكيل، فهو إذن قبلي المحتوى «جمهوري» الشعار.

هكذا عادت القبيلة لتطرح نفسها باعتبارها مؤسسة شرعية وطبيعية يمكن مباشرة العمل السياسي من خلالها، بل إنها تطرح ذاتها كبديل أفضل للأحزاب الحديثة، وما كان هذا الطرح ممكناً، وهذا المنطق مقبولاً قبل عقد من الزمن. وبلا شك فإن الحصيلة المفجعة لتجربة تلك الأحزاب «الحديثة» والنظم «العصرية» التي أقامتها من أهم عوامل هذا التحول غير المتوقع لصالح المؤسسات والتنظيمات التقليدية القديمة.

ويتمثل ذلك الإخفاق بدرجة أساسية في العجز عن تحقيق الحد الأدنى من متطلبات «المجتمع المدني» الذي يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات ويتشاركون في الولاء والانتماء، سواء بمعايير المجتمع الإسلامي القائم على المساواة والعدل والهوية الواحدة، أو بمعايير المجتمع الحديث القائم على مبادىء مماثلة وإن اختلفت مرجعيتها الفكرية، إلا أنها تلتقي مع التصور الإسلامي ـ جوهرياً وتطبيقياً ـ في المساواة بين الناس في المعاملة، وتوحيد انتمائهم وولائهم ضمن كيان كبير يتجاوز التعدديات الصغيرة التي يشتد الانتماء إليها والتعلق بها في المجتمعات العربية المعاصرة. ومن آخر ما رواه الزيات أنه سأل فتىً يمنياً: أنت يمني؟ فأجاب: كلا... أنا من قبيلة كذا... (وقد ظننا أنه سيقول: كلا بل أنا عربي، كما كنا نقول).

وحيث اضمحل الانتماء الوطني والقومي العام، فإن الغالبية اتجهت إما إلى ولاء ديني شامل أو إلى ولاء محلي قبلي محدود، أو إلى الانتماءين ـ معاً ـ في الواقع: بميل مثالي وجداني نحو الأول، وميل واقعي عملي نحو الثاني، والميلان كانا يكملان بعضهما في واقع التاريخ والمجتمع رغم ما يبدو بينهما من تعارض نظري ظاهر. وحسبما أجمل د. حسن صعب الحالة اللبنانية: «المواطن اللبناني يتأرجح سلوكه بين مطلقات رومانسية تنفِّره من التسويات، وذرائعية ميركنتالية تجعله يتمادى في استغلالها» ـ (كتابه: **«لبنان العقل لا لبنان العنف»**).

وفي ظاهرة الانتماء الثلاثي المزدوج التي طبعت علاقة الفرد المسلم بكياناته الجماعية عبر التاريخ ـ حيث كان ولاؤه العام الشامل لدار الإسلام، وانتماؤه المتعين العملي لعشيرته، أو طائفته أو محلته، وخضوعه العملي المقرر للسلطنة أو

الإمارة السياسية التي يتبعها ـ في هذه الظاهرة الثلاثية المزدوجة التي ما زالت قائمة يبقى الكيان السياسي هو الأكثر تعرضاً للفسخ والخلع مع أفراده لكون علاقته بهم شبه اصطناعية وقسرية، وذلك بخلاف ارتباطهم الروحي العميق بدار الإسلام، وارتباطهم الطبيعي بالقبيلة وما في معناها (برهان غليون، «**نظام الطائفية**»: ١٣٦).

وما لم يتعدل ويتطور الكيان السياسي العربي ليكتسب المزيد من الشرعية من الدائرة الأكبر، والمزيد من الأهلية من الدائرة الأصغر (الوحدة الاجتماعية الطبيعية)، فإن تعرضه لمحاذير التفسخ سيبقى مسألة قائمة. وما الدور المتعاظم للأصولية من ناحية، وللقبلية من ناحية أخرى، إلا من مؤشرات هذه المحاذير في الدائرتين الأكبر والأصغر معاً: (وعلينا أن نتأمّل كيف تمخّض «الجهاد الأفغاني» بسهولة عن انتحارية قبلية).

وما عرضنا له هنا من مظاهر «المد» القبلي المتصاعد يأتي في الواقع للفت النظر والانتباه لخطورة هذه الظاهرة، ولضرورة مقاربتها ومعالجتها علمياً وعملياً، وعدم الاستمرار في تجاهلها بمثالية ساذجة تهزم نفسها بنفسها.

ولا نرى أن المؤرخ اللبناني المعاصر جورج قرم قد جانب الحقيقة عندما قال في كتاب (**تعدد الأديان وأنظمة الحكم**) عن هذه التعدديات التجزيئية بأنها «صهيونيات كامنة» في الداخل العربي: «تتستر وراء قشرة من التحديث السياسي والاقتصادي» وبأنه لا بد من «تدبرها عقلياً» لتجاوز مضاعفاتها (موريس أبو ناضر، «الحياة»: ١٢/٤/١٩٩٣).

وهي «صهيونيات» كامنة في الداخل لأن الصهيونية «الأم» في إسرائيل تريدها في «شرق أوسط» مفصل على صورتها ومثالها.

وإذا لم نقم ـ نحن العرب ـ بالتدبر العقلي لهذه الظاهرة فإن الجهات الأجنبية والمعادية التي تتابع هذه الظاهرة وتدرسها بعناية في ركام هائل من الأبحاث المتتالية لتنتفع من تفاقمها سوف توجهها الوجهة التي تريدها كما تفعل الآن في واقع الأمر.

وعندئذ، فمن المؤكد أن القبلية ستصبح مفاجأة العروبة المحزنة... والمؤلمة... لنفسها.



مبحث خامس

الجغرافيا ضد الأمة:
«وطن عربي» بلا مسمّى جغرافي

إن نطاق أية جغرافيا سياسية، أو وطنية ـ قومية، يتحدد في النهاية بمدى التواجد التاريخي المتواصل للجماعة البشرية المعنية عليها، وليس من الضروري ـ في كل الأحوال ـ أن تكون هناك جغرافيا طبيعية متلاحمة، كوحدة تراتبية عضوية، بتضاريس وحدود طبيعية قاطعة، ليتسنى أن تعيش فوقها أمة واحدة، أو شعب واحد.

هذا كمبدأ عام. . . غير أن وجود مثل هذه «الوحدة» الطبيعية الجغرافية العضوية المتلاحمة يوفر أساساً موضوعياً صلباً لوحدة الجماعة البشرية المتواجدة عليها، أو لتسهيل توحيدها إن كانت تعيش حالة تجزئة، كما يوفر عليها الكثير من المحاولات والإخفاقات والتراجعات التاريخية في مسيرة تنمية وحدتها، أو الحفاظ على تلك الوحدة بما يوفره من «درع» طبيعي أرضي صلب للجسم البشري الداخلي يقيه غائلة الاجتياحات والاختراقات المفصلية ويحميه من تكالب عوامل التجزئة والتقسيم، الداخلية أو الخارجية، إذا نشأت ظروف محلية أو دولية تشجع على ذلك.

ونلاحظ من تجارب التاريخ أن الولايات المتحدة، مثلاً، دكت اليابان بالقنابل الذرية لتركيعها سياسياً ولكنها لم تفكر في تجزئة أو تقسيم الأرخبيل الياباني المتوحد طبيعياً ـ وبالتالي بشرياً ـ عبر التاريخ.

وبالمثل فإن الدول الغربية لم تفلح إلا لوقت قصير في تجزئة العمق الطبيعي القاري للصين، في مطلع العصر الحديث، فقد مكنت الوحدة الجغرافية المركزية للدائرة الصينية القوى الوحدوية من إعادة توحيدها إلى آخر شبر في البر الصيني. غير أن تدخل البحر حاجزاً طبيعياً بين البر الكبير وجزيرة فرموزا ساعد على فصل الأخيرة سياسياً وإقامة كيان سياسي مستقل عليها ما يزال قائماً إلى الآن بالدعم الخارجي. الأمر الذي يؤكد أن للجغرافيا دوراً لا يستهان به في التوحيد أو في التقسيم، على السواء، حتى في حالة الأمة الواحدة، والوطن الواحد.

وعلى كثرة ما تعرضت له المناطق العربية من تجزئة، فإن مصر ـ بوحدتها النهرية النيلية المتلاحمة عضوياً ـ لم تفكر قوة معادية في تجزئتها سياسياً. وكان «القانون الذهبي» لدى غزاة مصر وأعدائها السيطرة على مركزها بما يتيح لهم انقياد «الجسم» المصري كله إليهم دون مقاومة تذكر من أجزائه التي لا تستطيع العيش خارج الوحدة العضوية لجسمها الطبيعي الملتحم.

وعلى العكس من ذلك فقد كان ممكناً للوحدات المدينية في منطقة الشام، المخترقة بالصحارى دون وجود عامل جغرافي واحد يربطها كنهر النيل مثلاً، أن تتجزأ كدول أو وحدات سياسية مستقلة، حالما تنشأ الظروف المشجعة على ذلك.

وهذه الظاهرة الجغرافية تدخل في تقديرنا ضمن العوامل التي ساعدت على قيام الكيان الإسرائيلي إلى جانب الكيانات السياسية الأخرى في الإقليم الجغرافي لمنطقة الشام. ولو كان هذا الإقليم يتمتع بالوحدة الجغرافية العضوية كالإقليم المصري ـ لأصبحت إمكانية زرع الكيان الإسرائيلي ككيان معاد قائم بذاته في الجسم الطبيعي للمنطقة عملية أكثر صعوبة، إن لم تصبح مستحيلة.

والجدير بالملاحظة، أن التوجهات الساعية لتجزئة العراق في الوقت الراهن، تجد في الوحدة الطبيعية النهرية لوادي الرافدين أقوى العوامل المانعة لها والتي تحول دون تسهيل عملية التجزئة. فعلى وجود عوامل مضادة لوحدة العراق من اجتماعية إثنية وطبيعية أخرى ـ كجبال كردستان ـ فإن الترابط العضوي المائي لوادي الرافدين من شماله إلى جنوبه يمثل عاملاً حيوياً في توحيده والحيلولة دون تجزئته لاستحالة تقسيم الشريان المائي للرافدين بين الأجزاء المقترحة، واستحالة تعايشها بالتالي، بسلام وبصورة طبيعية فوق شريان طبيعي واحد في حالة تجزئته وتقسيمه.

* * *

هذه التقدمة في أهمية وحدة الجغرافيا لوحدة الوطن والأمة تقودنا إلى محاولة القيام بنظرة تشخيصية متأنية في «جغرافية الوطن العربي» لنرى إلى أي مدى تمثل عاملاً مساعداً ـ أو ربما معرقلاً ـ لمحاولات الوحدة العربية، وللتكتل السياسي العربي على وجه الخصوص.

وفي أدبيات الوحدة العربية، ودروس الجغرافيا بالمدارس العربية، نجد تأكيداً على «الوحدة الطبيعية للوطن العربي» ولكننا لا نجد تأكيداً لها في شواهد الواقع العربي الراهن، القائم ـ حتى جغرافياً ـ على التباعد والانقطاع والعزلة.

فأين تقع الحقيقة بين هذين الحدين..؟.. أعني الحقيقة الموضوعية لعلم الجغرافيا.. كمنطلق علمي معرفي لا بد منه، قبل الانتقال إلى أية «قناعات» شعورية أو معنوية أو إيديولوجية. فليس أكثر «تثبيتاً» لهذه القناعات من إعادة تأسيسها على قاعدة ملموسة من حقائق العلم والمعرفة.

أول إشكالية نواجهها في دراستنا العلمية لجغرافية الوطن العربي أنها لا تحمل اسم علم جغرافي واحد من أسماء الأعلام الجغرافية التي تحملها «الأوطان» الأخرى مثل الصين واليابان والهند وبريطانيا وفرنسا وروسيا... إلخ.

وسواء كانت أسماء الأعلام الجغرافية الوطنية هذه مستمدة أصلاً من الطبيعة الجغرافية لأوطانها، أو من التسمية الجماعية البشرية لشعوبها، فإنها قد تثبتت ونحتت كاسم علم جغرافي واحد، وكمصطلح علمي معترف به من مصطلحات الجغرافيا الطبيعية والبشرية ـ وبالتالي ـ السياسية، يشير إلى الوطن المتحدد وإلى الشعب المتعين في وقت واحد.

فمصطلح «اليابان» يدل دلالة عضوية على جغرافية اليابان وعلى شعب اليابان في تطابق تام.. وكذا مصطلحات مثل «بريطانيا»، «فرنسا»، «الصين»... إلخ.

أما بالنسبة لتسمية «الإقليم العربي» جغرافياً فنلاحظ أنه لم يتبلور مصطلح علمي متفق عليه يدل على وحدته الطبيعية كتراث وطني متحدد في بوتقة جغرافية واحدة. وغياب تبلور هذا المصطلح لدى العرب ولدى الآخرين مؤشر إلى أن الشخصية الجغرافية المتفردة لهذا الإقليم لم تكن واضحة المعالم من داخلها ومن خارجها بما يقتضي صياغة اسم علم جغرافي للدلالة عليها. ولم يظهر مصطلح «الوطن العربي» إلا في مطلع القرن العشرين في الأدبيات القومية الوحدوية ثم في الخطاب السياسي للأنظمة والأحزاب ذات الإيديولوجية الوحدوية. وهو كما

نرى تعبير مركّب من صفة وموصوف. والنسبة فيه إلى الجماعة البشرية العربية أكثر مما هي إلى قاعدة أرضية جغرافية متحددة. فهذه القاعدة الأرضية لم تتخذ امتداداً ثابتاً ومحدداً في التاريخ، كما لم تتبلور بصفة نهائية حتى يومنا هذا، وذلك باستمرار دخول أقطار من أطرافها إلى الجامعة العربية لم تكن إلى وقت قريب معدودة في نطاقها الجغرافي كالصومال وموريتانيا وجيبوتي.

فـ «الوطن العربي» إلى قبيل انتشار الإسلام كان يعني جغرافياً شبه الجزيرة العربية وبعض الأطراف المحاذية لها في الهلال الخصيب (مناطق الغساسنة والمناذرة)، دون أن يكون معروفاً أو معرّفاً بهذا الاسم في المصطلح الجغرافي العربي أو الأجنبي السائد حينئذ.

وعبر التاريخ الإسلامي لم تتوحد المنطقة التي نعرفها اليوم بـ «الوطن العربي» في كيان سياسي واحد، قائم بذاته، خاصة منطقة المشرق العربي ـ منطلق العروبة الحديثة ـ التي غالباً ما تشاركت ـ في المصير السياسي مع مناطق الفرس والترك. والمفارقة أن أفريقيا العربية (مصر والمغرب العربي) التي لم تصلها إيديولوجية العروبة السياسية إلا في وقت لاحق من القرن العشرين، هي التي ظلت في منأى عن أي حكم غير عربي في عصور الإسلام (عدا العصر العثماني الذي لم يشملها كلها).

أما في العصر الحديث وإلى ثلاثينات القرن العشرين، فإن مفهوم «الوطن العربي» كمفهوم جغرافي بدأ مقتصراً على آسيا العربية وحدها. ولم يفكر الدعاة العروبيون الأوائل في إضافة أفريقيا العربية إليه إلا عندما كتب ساطع الحصري في منتصف الثلاثينات عن الأهمية الحيوية لمصر باعتبارها الحلقة المركزية في «الوطن العربي». وحتى وقت قريب لم تكن أقطار كالصومال وموريتانيا وجيبوتي ـ وهي الآن أعضاء في الجامعة العربية ـ معدودة أجزاء لا تتجزأ من الوطن العربي.

وهذا يعني أن الاعتبارات البشرية ـ السياسية للجماعات العربية هي التي تحدد الفضاءات الجغرافية للوطن العربي وليس العكس، أي أن السياسة هي التي تحدد الجغرافيا أكثر مما تمثل الجغرافيا المتحددة الثابتة المنطلق الطبيعي الموضوعي للسياسة كما هو سائد دولياً. ونتيجة لذلك فإن الجغرافيا تنحسر أو تتحدد حسب انتشار الجماعة البشرية عليها أو حسب تبلور «ميول» الجماعات البشرية فوقها للفكرة

العربية. فـ «الفكرة» إذن هي التي ترسم الجغرافيا، بينما القاعدة الأعم في ظاهرة الأوطان والقوميات أن الجغرافيا هي التي تتحدد أولاً، ومن طبيعتها الثابتة المتحددة تنبثق بعدئذ الفكرة القومية والسياسية، الأمر الذي يعطيها صلابة طبيعية وديمومة ثابتة. ولعل ما تعانيه الفكرة العربية، والقضية الوحدوية العربية راجع في بعض جوانبه إلى هذه الظاهرة حيث يفتقد التطابق العضوي بين القاعدة الأرضية الجغرافية وبين «الدعوة» السياسية الوحدوية التي تشتد في أقاليم ومناطق من الوطن العربي دون غيرها وتنتقل من مركز إلى آخر مرحلة بعد أخرى دون أن تتبلور حركة سياسية شاملة فوق «الإقليم العربي» كله بلا استثناء بالقوة ذاتها والزخم ذاته في وقت واحد. وسيظل ذلك شرطاً لا بد منه إن أريد لحركة الوحدة العربية أن تتحقق.

وبلا شك فإن عدم تمتع الإقليم العربي بوحدة طبيعية أرضية متلاحمة عضوياً ومتواصلة تضاريسياً وطبوغرافياً ـ لا تتخللها فواصل شاسعة من الصحارى والبحار ـ يمثل عائقاً موضوعياً يجب عدم إغفاله لدى دراسة العوامل المعيقة للتوحد السياسي العربي. فالطبيعة الجغرافية تعمل في هذه الحالة ـ بعكس ما هو شائع ـ لصالح التجزئة أكثر مما هي لصالح التوحيد والعبء الأعظم يقع على عاتق الجماعة البشرية وحدها التي لا تجد في قاعدتها الأرضية ما يعينها على الانطلاق نحو الوحدة دون عوائق من مداخلات جغرافية سلبية في الداخل أو الخارج. فالتباعد الجغرافي ـ الذي لم ينتصر العرب عليه بعد بالمواصلات والاتصالات الحديثة ـ كان موضوعياً في صلب أزمة التوحد السياسي والعسكري بين مصر وسوريا (والمشرق العربي بعامة) في فترة الوحدة والمد القومي. كما أن التشابك الجغرافي المعقد بين العراق ودول الجوار غير العربية يندرج في طليعة الأسباب التي حالت وتحول دون أن يتوجه العراق بكليته نحو جهد وحدوي متنام مع سوريا وغيرها من دول المشرق العربي في الهلال الخصيب، بدل تورطه في حرب طويلة مع إيران وحرب داخلية سابقة في كردستان، ثم اندفاعه خطأً ـ للتعويض عن ذلك ـ إلى حرب عربية مدمرة في إقليم عربي آخر، هو الإقليم الخليجي، الذي لا يمثل مجالاً جغرافياً طبيعياً وحيوياً للعراق كما يمثله إقليم الهلال الخصيب الذي يشكل العراق جناحه الشرقي الأساسي والذي كان يفترض أن ينمّي فيه قاعدته الوحدوية المنتظرة عبر مشاريع الوحدة التاريخية المتعاقبة مع سوريا منذ أيام الكتلة الوطنية إلى عهد البعث. غير أن ذلك التشابك الجغرافي

السلبي المربك مع الجوار الإيراني الضاغط من جهة، ومع الزاوية الجبلية الكردية القلقة من جهة أخرى، كان بين الأسباب الموضوعية التي اجتذبت العراق إلى دوامة من الصراعات الجانبية الخطيرة بعيداً عن مجاله الحيوي القومي (دون أن نغفل بطبيعة الحال الأسباب السياسية الذاتية لهذا التورط). ولا أدل على خضوع المفهوم الجغرافي لـ «الوطن العربي» للسياسة والإيديولوجيا وللاعتبارات البشرية الذاتية للجماعات العربية من أن هذا التعبير (الوطن العربي) قد أخذ ينحسر الآن من الخطاب السياسي العام ـ وإن لم ينحسر من أعماق الوحدويين العرب ـ وأخذ يعود محلّه مصطلح «العالم العربي» بما يحمله من عمومية وتعددية جغرافية منفلشة، وهو المصطلح الذي قاوم انتشاره دعاة الوحدة العربية، أيام مدها، ونجحوا جماهيرياً في تضييق مدى استعماله عربياً في الأقل.

والأنكى من ذلك أن الجهات الأجنبية ـ وبعض العربية ـ تعمل على شيوع مصطلح «الشرق الأوسط»، وهو المصطلح الغربي الذي صاغه بحار إنجليزي عام ١٩٠٢، كي يحل نهائياً حتى محل مصطلح «العالم العربي» الذي أخذ الكثيرون من الساسة الأجانب يصرحون أنه لم يعد قائماً كحقيقة سياسية بعد الحرب الأهلية العربية الكبرى التي نجمت عن احتلال الكويت.

أما عندما يراد الحديث عن الدول العربية مجتمعة فقد أصبح يقال الآن «الشرق الأوسط وشمال أفريقيا» في إسقاط واضح لكل صفة «عربية».

ولا جدال أن ذلك يعبر عن مصالح ومخططات سياسية معينة للقوى الأجنبية، غير أن الإشكالية الجغرافية لطبيعة الإقليم العربي الذي يفتقد الترابط العضوي في بوتقة طبيعية واحدة عبر فراغاته الصحراوية الشاسعة بما لا يفرض على الآخرين وعلى العالم التعامل معه كوحدة جغرافية متلاحمة غير قابلة للتجزئة. إن تلك الإشكالية تمثل عاملاً موضوعياً مساعداً للقوى الأجنبية والمعادية لإحياء مخططاتها التقسيمية والتجزيئية المغيّبة للهوية العربية، كلما سنحت لها الفرصة.

ويلاحظ، بالمقابل، أن العقل العربي القومي في تفكيره السياسي والإيديولوجي لم يستطع من جانبه استيعاب المدخل الطبيعي الجغرافي في مقاربته لطرق تحقيق الوحدة العربية.

فبسبب غلبة الاعتبارات الذاتية والشعورية للجماعة العربية في تكوين هذا العقل، وحيث لم ترتبط الجماعة العربية تاريخياً بثوابت جغرافية محددة، فإن العقل

العربي ظل هلامياً في دعوته للوحدة العربية من حيث مضمونها الجغرافي، مكتفياً بشعار «من المحيط إلى الخليج» قافزاً فوق جميع التضاريس المتحددة الأخرى التي كان من الممكن أن تمده بأرضية أكثر ثباتاً لدعوته القومية والوحدوية.

ومن غرائب الصدف، أن الدعوة الوحدوية المنطلقة من وحدة الإقليم الجغرافي قد جاءت بداية من مفكر غير متعاطف مع اتجاه الوحدة العربية الشاملة، وهو أنطون سعادة في دعوته إلى الوطن الطبيعي القومي السوري، لذلك أصيب الفكر القومي العروبي بعمى الألوان تجاه أية دعوة تحمل طابع الوحدة الجغرافية الطبيعية ولم يتمكن أن يرى المفكرون العروبيون في وحدة الهلال الخصيب غير مؤامرة استعمارية يقف وراءها شبح أنطون سعادة أو نوري السعيد. ورغم أن دروس إخفاق الوحدة المصرية ـ السورية كان من بينها العامل الجغرافي، إلا أن التفكير الوحدوي العربي ظل على «عذريته» أمام انتصاب الحقائق والوقائع الجغرافية لا يريد أن «يتدنس» بها. وعندما قام مجلس التعاون الخليجي على أساس التقارب الجغرافي كانت «الهمهمة» بين الوحدويين العرب، وإن يكن بشكل خافت نسبياً، أنه ليس أكثر من تجمع نفطي إقليمي تحت المظلة الأمريكية على الرغم من أن المجلس يمثل مطلباً شعبياً في دول الخليج لمواجهة الأخطار المحدقة بعروبة المنطقة باعتباره البديل الوحيد الممكن في غيبة أو تراخي العمل العربي المشترك.

وعلى الرغم من أن مجلس التعاون الخليجي مثل بداية لخط واقعي جديد في مقاربة عملية التوحيد العربي، فتأسس الاتحاد المغاربي على شاكلته، وقامت الوحدة اليمنية في القطر اليمني الكبير (دون انتظار لنتيجة الوحدة مع ليبيا!)، إلا أن التفكير القديم عاد إلى الظهور بتأسيس مجلس التعاون العربي من العراق واليمن والأردن ومصر ـ في معاندة واضحة لمنطق الجغرافيا ـ وجاءت بعده عملية احتلال الكويت (وقد كان تمهيداً لها) وغامت الصورة من جديد، وعادت الشعارات الهلامية من عروبية وأصولية واختفت تضاريس الجغرافيا تماماً بين «أم المعارك» و«عاصفة الصحراء» ولم نعد نسمع غير تظاهرات صاخبة في المغرب تريد «تحرير» بلدان في أقصى المشرق، وغير مؤتمرات في المشرق تريد تغيير أنظمة في أقصى المغرب، وفي الحالتين لا يستطيع المتظاهرون والمؤتمرون تغيير حتى ما بأنفسهم وما بأوطانهم لأنهم ألغوها من خريطة تفكيرهم، ولم يعد لجغرافيا الواقع كله من طبيعي واجتماعي وسياسي وجود في ذلك التفكير الهلامي الذي يتصف بقدرة عجيبة على إلغاء جميع أنواع الجغرافيا الملموسة والمحسوسة من خارطته

السندبادية لصالح أية تمنيات يتم استدعاؤه إليها بالموسيقى الحماسية، وكما لمح كاتب عربي بعمق ساخر مؤخراً: فإنك عندما تبدأ في محاورة أي إيديولوجي عربي فعليك قبل كل شيء أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته (محمد الأسعد، «الحياة»).

والواقع أن رفض التفكير العربي السائد معايشة الحقائق والوقائع الجغرافية والطبيعية المؤثرة مصيرياً في الحياة العربية يمثل انعكاساً وامتداداً لصفة أعم من صفات ذلك التفكير، وهي انجرافه للعموميات والأفكار المجردة الغائمة وغير المحسوسة على حساب الوقائع والحقائق والجزيئات التي تتطلب جهداً في البحث والتفكير، وصبراً عليهما، وجرأة في مواجهة تضاريس الواقع الصلب أياً كانت صعوبته وقسوته.

وإذا كانت الجماعة البشرية العربية في عهد بداوتها وقبليتها لم تعر حقيقة الجغرافيا الثابتة اهتماماً لترحلها الدائم عنها، وإذا كان من الطبيعي أن تسمو الفكرة الإسلامية على حدود الجغرافيا ومحدداتها باعتبارها رسالة عالمية موجهة لكل البشر في كل مكان، فإن العربي المعاصر بحكم وجوده في دولة متعينة في المكان، لا يملك ترف الاستمرار في تجاهل حقائق الجغرافيا البسيطة المقررة لمصيره. وحقائق الجغرافيا تبدأ بوطنه وبالإقليم العربي الذي يقع فيه وطنه، ثم بالأقاليم العربية الأخرى، ثم بـ «الوطن العربي». هكذا يتدرج منطق الأشياء فوق تضاريس الواقع.

ومشكلة المؤمنين بـ «الوطن العربي» أنهم يمسحون من الخريطة أوطانهم المكونة للوطن العربي. فماذا يمكن أن يبقى من الوطن العربي إذا ألغيت مكوناته؟ وتلك مصيبة «الوطن العربي»!

مبحث سادس

الجغرافيا ضد الأمة:
غياب «المركز» في الدائرة العربية

لا تنحصر الإشكالية الجغرافية العربية في ظاهرة تمدد الإقليم الطبيعي العربي عبر قارات وبحار بما وسع نطاقه الجغرافي إلى مدى يتجاوز بوتقة «الوحدات» الطبيعية العضوية ذات الشخصيات (والمسميات) الجغرافيا الثابتة والقاطعة كما تقدم، وإنما تتمثل في بعد آخر لا يقل أثراً وخطراً، وهو غياب مركز ثابت للمنطقة العربية يستقطب أجزاءها ويجتذب أطرافها. إذ لو تبلور مركز طبيعي جغرافي وسياسي ثابت للإقليم العربي على تمدده واتساعه لخفت حدة المشكلة وأمكن تجميع أجزائه حول مركزها الدائم في تجمّع أقرب إلى الثبات.

ولكن الملاحظة اللافتة بهذا الصدد، أنه لا يوجد «وطن» ولا أمة في التاريخ تغيرت وتبدلت عاصمتها المركزية، كما تغيرت العواصم والمراكز في المنطقة العربية.

قد تتغير العاصمة المركزية في تاريخ أمة من الأمم مرة أو مرتين كما حدث في اليابان أو الصين، أما أن تكون العاصمة في حالة تغير دائم من مكان إلى آخر فتلك «خصوصية» جغرافية وسياسية ونفسية عربية بحاجة إلى تأمل.

ففي عهد النبوة والخلافة الراشدة كانت العاصمة هي «المدينة المنورة»، ثم انتقلت مع الإمام علي بن أبي طالب من الجزيرة العربية إلى الكوفة في العراق لوقت وجيز. ثم انتقلت مع قيام الدولة الأموية من العراق إلى دمشق الشام، ثم

عادت إلى العراق عندما بنى العباسيون بغداد عاصمة لملكهم. وكان يمكن أن تبقى بغداد مركزاً دائماً لولا انعدام الثبات والاستقرار المجتمعي والسياسي في تركيبة المنطقة العربية ـ الإسلامية. فقد حاولت القوى الفارسية المؤيدة للمأمون إبقاءه لبعض الوقت في خراسان، بينما اضطرت العناصر التركية الخليفة المعتصم للانتقال إلى سامراء تفادياً للصدام الحتمي بين البداوة التركية والحاضرة العربية (بغداد). وتحت ضغط هذه العناصر التركية فكر المتوكل في نقل العاصمة إلى دمشق ـ استنجاداً بالعرب ـ وذهب للإقامة فيها لمدة شهور، غير أن عدم توحد العرب في موقف سياسي واحد تجاه الخلافة العباسية التي تخلت عنهم من ناحيتها لصالح الفرس ثم الترك أفشل مشروع المتوكل فعاد إلى العراق حيث قتله الترك خارج بغداد. وظلت بغداد عاصمة للخلافة العباسية ولكن هذه الخلافة أصبحت سلطة اسمية فتحولت بغداد بالتالي إلى عاصمة اسمية مما أكسب مدناً عربية وإسلامية أخرى في الشرق وفي الغرب قوة العواصم الحقيقية وتأثيرها وجاذبيتها. فقد اجتذبت المدن الفارسية والآسيوية، ما وراء النهر، الدول التي أقامتها القوى الأعجمية هناك. كما برزت القاهرة في الغرب عاصمة للدولة الفاطمية، وأصبحت كل من الموصل وحلب ودمشق عواصم للدويلات العراقية والشامية، وكان المغرب الأقصى قد استقل بحكمه وعواصمه منذ وقت مبكر ثم تبعته الأجزاء الأخرى في المغرب الكبير خاصة تونس الحفصية، هذا بينما كانت قرطبة تبرز عاصمة للدولة الأموية في الأندلس التي اتخذ خليفتها لقب «أمير المؤمنين» أسوة بالخليفة العباسي في بغداد والخليفة الفاطمي في القاهرة.

ثم دخل الوطن العربي مرحلة سياسية جديدة أخطر عندما أصبحت منطقته الجغرافية وجميع عواصمه المذكورة «ساحة خلفية» لثلاث أمبراطوريات إسلامية أعجمية هي الأمبراطوريات: العثمانية، والصفوية في فارس والمغولية في الهند. ومنذ ذلك الحين أصبحت اسطنبول أو القسطنطينية التي كانت إلى وقت قريب عاصمة الدولة البيزنطية والتي تبعد عن أي بلد عربي آلاف الأميال عاصمة سياسية للعرب تتبعها معظم الأقطار العربية التي خضعت للعثمانيين. وظل الأمر لعدة قرون، وإلى ما بعد الحرب العالمية الأولى حيث قامت الدول القطرية العربية وكل قطر له عاصمته التي تنافس العواصم الأخرى على اجتذاب الأمة والانفراد بقيادتها.

هذا «التتبع» التاريخي الذي يقطع الأنفاس لارتحال العواصم المركزية العربية

والإسلامية ـ كارتحال القبائل في الأصل! ـ من إقليم إلى آخر، ومن مشرق إلى مغرب، ومن آسيا، إلى أفريقيا، إلى أوروبا، عبر القارات والذي يمر عليه التاريخ السردي سراعاً. . . هل تأملنا جيداً في معانيه وانعكاساته المجتمعية والسياسية والحضارية والنفسية كاملة؟

ما معنى أن تكون العواصم المركزية لوطن ومجتمع وأمة وحضارة في حالة انتقال مستمر و«ترحّل» دائم؟ أية إمكانية تتاح لثبات المجتمع واستقرار الدولة ونمو الحضارة واجتماع الأمة حول مركز واحد ونقطة ارتكاز ثابتة لولائها وشخصيتها والتحام كيانها؟

كيف يمكن ـ بالدرجة الأولى ـ لمؤسسات دولة أن تثبت وتنمو وتنضج إذا كانت عاصمتها المركزية معرضة للتغيير لدى أي انقلاب سياسي أو اجتياح رعوي خارجي أو داخلي؟

أما المؤسسات التي أقامها الأمويون في دمشق فاستطاعت أن تنتقل بنظمها وكوادرها وخبراتها ـ سليمة غير مبتورة ـ إلى بغداد العباسيين؟ وماذا بقي منها في دمشق ذاتها بعد التصفية الكاملة للأمويين؟ وأية مؤسسات ونظم وخبرات وكوادر انتقلت من بغداد إلى قاهرة الفاطميين؟ وماذا بقي منها في بغداد ذاتها بعد الاجتياح المغولي؟

أما ما حدث للقاهرة، فلدينا جوابه من واقع التاريخ. لقد قرر السلطان العثماني الفاتح جمع أهم ما فيها من عناصر وكوادر وخبرات إدارية وعلمية وفنية وأثمن ما فيها من تحف ومقتنيات ونفائس ونقلها معه إلى اسطنبول تاركاً القاهرة مدينة شبه مقفرة من مظاهر الدولة والعمران بعد أن تنامت كعاصمة مركزية لمنطقة الثقل العربي في مصر والشام والحجاز لقرون، الأمر الذي جعلها تعود قريباً من نقطة الصفر في محاولات التأسيس الدولوي والحضاري.

هكذا كانت المحاولات التاريخية المتتالية للأمة في التجميع والتركيز والتأسيس تتعرض لضربات الإجهاض بهذا التنقل والتبديل المتعاقب لمراكزها وعواصمها ونقاط ارتكازها وتجمعها فوق تلك القاعدة الأرضية المفتوحة الشاسعة بلا حدود وموانع طبيعية تحميها من اجتياحات الخارج ومداخلاته، وبلا تكثف عمراني يلحمها ويحميها من اختراقات الداخل. . . داخلها الصحراوي ذاته. ولقد دفعت ثمن هذا الاضطرار للترحل عبر التاريخ العربي العناصر والأشياء التي لم يمكن

ترحيلها، بينما أمكن إنقاذ المأثورات القابلة للانتقال.

كانت الدولة، كمركز ومؤسسات وتنظيمات متجندة هي الضحية الأولى للاجتياحات والترحال (ولذا لم تدم دولة ذات استمرارية غير متقطعة في تاريخ العرب).

وكانت الوشائج المادية الملموسة للجماعة بأرضها الثابتة مع بنيات العمران الحضاري المعبرة عن تلك الوشائج ضحية أخرى جسيمة: (المدن، القرى العامرة، الطرق، شبكات الري) أما الموروث الثقافي والمعنوي فكان يتم نقله من مركز إلى آخر ولذا أمكن الحفاظ عليه. من هنا نجد «معنويات» الحضارة العربية الإسلامية التي وصلتنا (اللغة، الثقافة، التراث) قوية متصلة بينما نجد مادياتها ومؤسساتها الملموسة (الدولة، مؤسسات العمران الحضاري) هي الأضعف والأفقر بسبب الإجهاضات المتعاقبة التي لم تمكنها من النمو فوق أرض ثابتة.

وهذه الظاهرة في التنقل والارتحال للعواصم المركزية ليست جديدة. فلعلنا نتذكر جذورها بشكل أولي في ظاهرة الترحّل الرعوي للجماعات البشرية من قبائل وعشائر بحيث لم يكن ممكناً التأسيس والتنامي ـ للدولة والحضارة في نطاق أرضي ثابت.

كما أن الفكر السياسي الاجتهادي الإسلامي قد ركز بصفة أساسية على اللحمة السياسية للأمة والجماعة، أينما كانت، وحيثما انتقلت، دون أن يولي اهتماماً مماثلاً لمسألة التحامها بأرض ثابتة محددة. فدار الإسلام يمكن أن تشمل العالم كله إذا تم القضاء على دار الحرب. كما يمكنها أن تتقلص إذا تراجع المسلمون عن أية أرض كما حدث في الأندلس وصقلية وبعض أجزاء شرق أوروبا. من هنا فالأولوية للجماعة والفكرة أينما انتشرت، وحيثما حلت. وليس ثمة علاقة عضوية ثابتة بينها وبين قاعدة أرضية محددة أو إقليم طبيعي متعيّن، فالمدى الأرضي يمكن أن يتقلص أو يتمدد حسب الإمكانات الذاتية للجماعة ومدى قدرتها على التقدم، أو اضطرارها للتراجع. الأمر الذي أدى إلى عدم نشوء علاقة عضوية ثابتة عبر التاريخ بين الجماعة البشرية وقاعدتها الأرضية أو إقليمها الجغرافي، سواء في العهد القبلي أو في العصور الإسلامية. «إذ ليس للإقليم موضع في التصور الإسلامي للجماعة السياسية» (نزيه الأيوبي، **«العرب ومشكلة الدولة»**: ٨٥).

وإذا أخذنا في الاعتبار أن تركيبة السلطة السياسية ـ الاقتصادية في المنطقة العربية كانت تستند أساساً إلى تحالف تجار المدن مع القبائل المحاربة والمتحكمة في طرق التجارة الداخلية والخارجية، وجدنا أن العنصرين المتفوقين من طبقة التجار وطبقة رجال القبائل لا تمثل «الأرض» قيمة رئيسية ومركزاً ثابتاً لنشاطهما وحياتهما. فالأرض «ممر عابر» لقوافل التجارة وقبائل البادية من محطة إلى أخرى، للرعي أو للتبادل التجاري. من هنا جاءت النظرة الدونية لدى التجار الحضر ورجال القبائل على السواء تجاه المزارعين والحرفيين والصُنَّاع الملتصقين بالأرض. فكأن الأرض الثابتة و«من» عليها من بشر ملتصقين بها ليست بذات قيمة محورية كما في الحضارات الزراعية الكلاسيكية الأخرى. ولعل هذا ما يمكن أن يفسر الملاحظة النادرة للجغرافي الفرنسي جاك ويلرس الذي ذهب إلى القول إنه سواء نظرنا إلى قيمة الأرض من زاوية عرب القبائل أو زاوية مسلمي المدن التجارية، نجد أن المجتمعات العربية الإسلامية كانت غير معنية جوهرياً في الأغلب بحياة الأرض وأشيائها وأنها احتفظت بنظرة غير ودية للقيم الريفية النابعة من صميم الأرض الزراعية الثابتة. وهكذا نجد أنفسنا ـ حسب قوله ـ أمام حالة استثنائية وربما فريدة لحضارة عظيمة لا ترتبط بقاعدة أرضية ثابتة. (ويلرس، «**الفلاحون في سورية والشرق الأدنى، بالفرنسية**»، ص ٦٨ ـ ٧٠).

أما البعد الثالث لهذه الإشكالية الجغرافية، بالإضافة إلى بُعد الانفلاش الجغرافي العام، وبُعد غياب المركز الثابت، فيتمثل في عدم وجود حدود طبيعية واضحة «جامعة مانعة» تميز الوطن العربي بشكل حاسم عما عداه، وتحميه من تسرب الأقوام والقوى الغريبة واجتياحها لنطاقه. فحدود الوطن العربي الطبيعية لا تتحدد بذاتها وإنما بما عداها، أي بحدود الآخرين وموانعهم وجبالهم وهضابهم المرتفعة فوق انبساط الأرض العربية المفتوحة. فبالإضافة إلى السواحل العربية المطلة على البحار ومعظمها وهاد منخفضة تسهل على الوافدين الدخول ـ تسللاً أو عنوة ـ نجد الأطراف العربية البرية وهاداً منخفضة هي الأخرى أمام الجبال والهضاب التابعة لقوى الجوار غير العربية. فالعراق يعاني من انخفاض أرضه أمام الهضبة الإيرانية مما سهل تدفق المهاجرين عليه منذ غزوات المغول والتتار إلى حروب الدولة الصفوية إلى حربه الأخيرة مع إيران. وسوريا تعاني الانخفاض ذاته أمام هضبة الأناضول التركية التي تدفقت منها قوى الغزو التركي التي أخضعتها لقرون. ومصر يحيط انبساط الصحراء بنيلها من جميع الجهات مّما سهل

قدوم الغزاة إليها من الشرق والغرب، فضلاً عن الشمال بحراً. والأطراف الجنوبية لبلاد المغرب العربي مفتوحة أمام القوى الأفريقية المتسربة إليها بمختلف الأشكال كانفتاح سواحلها المتوسطية أمام المؤثرات الأوروبية. كما أن السودان والصومال يمثلان انخفاضاً أمام الهضبة الأثيوبية المرتفعة. ويمكن اختصار الصورة بأن الوطن العربي جغرافياً عبارة عن أرض منبسطة ومنخفضة في الأغلب، تخترقها الصحارى من داخلها، وتحيط بها ثلاث هضاب رئيسية تحكم تطويقها طبيعياً وهي هضبة الأناضول التركية والهضبة الإيرانية والهضبة الأثيوبية. وهذه الهضاب الثلاث هي التي تمثل استراتيجيا قوى الجوار غير المأمون للأرض العربية المفتوحة؛ وما زالت تحمل فوق مرتفعاتها احتمالات التهديد بمختلف أشكاله حاضراً ومستقبلاً. فالهضبة التركية في الشمال تمسك بمنابع المياه التي تعيش عليها سوريا والعراق، فضلاً عن قوتها العسكرية وأطماعها السياسية، والهضبة الأثيوبية في الجنوب تمسك بمنابع النيل، شريان الحياة لمصر والسودان، هذا بينما تمثل الهضبة الإيرانية اليوم في الشرق ـ خاصة بعد تحجيم قوة العراق ـ منطلق قوة جديدة تسرع الخطى نحو التسلح والانتشار والتأثير إلى امتدادات عميقة في الأرض العربية تصل ـ بين ماتصل إليه ـ إلى وادي النيل وإلى مصر ذاتها التي يعتبرها العرب قلب وطنهم العربي.

والواقع أن تفسير ارتباط المساحة العظمى للوطن العربي بالطبيعة الأرضية المنبسطة والمنخفضة مرده ـ جغرافياً وتاريخياً ـ إلى أن القبائل العربية التي كانت المادة البشرية الأساسية للتعريب البشري واللغوي على المدى البعيد في الأقاليم العربية الثلاثة ـ بعد إقليم الجزيرة العربية ـ وهي الهلال الخصيب، ووادي النيل، والمغرب العربي، إن تلك القبائل لم تكن تستطيع الوصول والسيطرة والاستيطان إلا حيث تنبسط الأرض ويدفأ المناخ ويسهل على الجمل العربي ذي السنام الواحد ـ بخفه الحساس غير الملائم للمرتفعات الصخرية، وعدم قابليته لاحتمال البرد الشديد ـ التقدم والسير مسافات طويلة على الأرض الصحراوية المنبسطة دون عقبات تذكر من جبال أو هضاب مرتفعة. وقد أمكن تطويق المرتفعات ذات العلو المتوسط المحاطة من جميع نواحيها بالانبساط الصحراوي وتعريبها على المدى الطويل، أما المرتفعات الكبرى العالية التي لم تكن الصحراء العربية المنبسطة تطوقها من جميع الجهات كالهضاب الثلاث التركية والإيرانية والأثيوبية فلم يتمكن العرب من التوطن فيها بكثافة وتعريبها، على الرغم من أن الرسالة الإسلامية

كدعوة دينية وصلتها وانتشرت في معظمها وتجاوزتها إلى ما هو أبعد منها. فالملاحظ أن الإسلام لم توقفه الموانع والعوائق الجغرافية، أما العروبة بمعناها الثقافي واللغوي والشعوري، الناجمة عن التعريب البشري للقبائل العربية، فتوقفت حيث توقفت القوافل العربية أمام مرتفعات الجبال، وانتشرت حيث سارت تلك القوافل عبر التاريخ إلى أبعد ما تستطيع حيث تنبسط الأرض دون عوائق. من هنا نستطيع تفسير تعريب موريتانيا على المحيط الأطلسي التي تبعد آلاف الأميال عن الجزيرة العربية وعدم تعريب إيران الواقعة على بعد عشرات الأميال من بعض التخوم العربية، وكذلك عدم تعريب الجبال الكردية على الرغم من متاخمتها الشديدة للعراق. فحيث تنبسط الأرض سهلة أمام القوافل العربية المهاجرة عبر التاريخ، قبل الإسلام وبعده، فإن التعريب يصل إلى أبعد مداه مع مرور الزمن وتعاقب الهجرات العربية جيلاً بعد جيل ولو عبر آلاف الأميال كما يتضح من دراسة تحركات القبائل العربية. أما حيث تنهض المرتفعات المستعصية لوجستياً على سير الجمل العربي (سفينة الصحراء) وقوافله، فإن حركة التعريب تقف دونها.

والملاحظ بهذا الصدد، أن العرب حاولوا مراراً فتح القسطنطينية دون طائل، لأن قواهم البرية لم تستطع اختراق مرتفعات هضبة الأناضول لتوفير منطلق بري للهجوم على عاصمة بيزنطية، لذلك اكتفوا ببعض الهجمات البحرية غير المجدية.

أما القبائل التركية فقد تمكنت من فتح القسطنطينية بعد أن نجحت في اختراق هضبة الأناضول كلها بواسطة الجمل الآسيوي (البخاري) ذي السنامين والخف الغليظ القادر على اجتياز المرتفعات الصخرية وبقابليته للأجواء الباردة والشديدة البرودة على عكس الجمل العربي ذي السنام الواحد.

وتتكرر الظاهرة ذاتها في القرن الأفريقي وشرق أفريقيا، فحيث تنبسط الأرض «تتعرب» كما في شمال السودان وشرقه وغربه دون جنوبه (بغاباته وبحيراته الاستوائية غير القابلة لاختراق قوافل الهجرة العربية). وفي الصومال وأرتيريا يتكرر المشهد ذاته إلى أن نقترب من الهضبة الأثيوبية المرتفعة، فلا يتعرب الأحباش فوقها رغم كونهم من الجماعات السامية (بخلاف مصر مثلاً التي تكثر فيها العناصر الحامية)، بل ويحتفظون بمسيحيتهم الشرقية. وهذا ما ينطبق بالمثل على البربر في أعالي الأطلس الذين أسلموا لكن لم يستعربوا، وعلى الزنوج في الجانب الزراعي من نهر السنغال جنوبي موريتانيا. فحيث توقف الانبساط

الصحراوي بنمطه الرعوي إلى الشمال من نهر السنغال توقفت عملية التعريب ولم تعبر القوافل العربية النهر إلى الجنوب الزراعي في تخوم الغابات النهرية الأفريقية. فبقي السنغال زنجياً رغم إسلامه. والصراع الحدودي بين موريتانيا والسنغال تعود جذوره إلى هذه الحقيقة الجغرافية ـ التاريخية بين عرب موريتانيا الرعاة، وزنوج السنغال المزارعين الذين لم تتمكن موجات التعريب من العبور إليهم.

وقد لخص ابن خلدون بإيجاز شديد هذه الحقيقة بالقول: «إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط» أي الأراضي المنبسطة.

وحتى حيث تحقق التعريب اللغوي والثقافي في المناطق المرتفعة وسط المنطقة العربية وداخلها، فإن هذه المرتفعات على الرغم من تعريبها وصعود القبائل العربية إليها انشقت عن السهول العربية المنبسطة بمذهبيات خاصة مستقلة ومتميزة من مذهب الغالبية العربية المحيطة بها أسفل الجبل. الأمر الذي يشير أن العوامل الجغرافية كما تفسر انتشار التعريب يمكن أن تفسر توزيع المذاهب. وليس صدفة أن جميع الجبال العربية تدين بمذاهب خاصة من جبال اليمن وعمان. . . إلى جبال سوريا ولبنان.

ومن هذا الواقع الجغرافي تحددت طبيعة الوطن العربي وارتسمت حدوده. وإذا كنا نفتقد اليوم البوتقة الجغرافية القاطعة التي تحيط هذا الوطن بسياجها الطبيعي العضوي فذلك مرده إلى تداخل الانبساطات بالارتفاعات في جغرافية المنطقة العربية بشكل غير متناسق أو متوازن. فقد تمتد انبساطات عبر آلاف الأميال من قارة إلى قارة فيتم التعريب بينما قد يبرز فجأة مرتفع لم يتعرب في خاصرة بلد عربي فيضطر إلى التعايش معه أو التصارع معه كما هو حال العراق مع «المرتفع» الكردي في شماله الذي ظل محتفظاً بطابعه القومي المستقل على الرغم من قربه الشديد من وادي الرافدين والصحراء السورية اللذين تعربا منذ عصور بعيدة. وما ذلك إلا لأن الجبال الكردية العالية قد استعصت على هجرات القبائل العربية وارتياد قوافلها، فما كان على «العروبة» إلا البقاء أسفل الجبل!

وإذا كنا لا نستطيع إعادة صياغة الجغرافيا والتاريخ، وليّ أذرعهما حسب رغباتنا الذاتية ـ وإن كان هذا ما تفعله بعض حركاتنا الإيديولوجية والرسمية ـ فمن الحيوي أن نفهم طبيعة الواقع الذي نواجهه لنصل إلى أفضل الخيارات والبدائل للتعامل معه. وإذا أردت أن تطيعك الطبيعة، فعليك أن تطيعها. ولا

تغيير للواقع دون البدء بفهمه وتمثّله إلى أدق معطياته. إلا إذا كانت العملية تغييراً للأسوأ. . . كدأبنا اليوم.

ولقد قيل الكثير عن الموقع الجغرافي الاستراتيجي الممتاز للوطن العربي وعن تحكمه في أكثر الممرات والمفاصل العالمية حساسية، وعن توسطه بين الحضارات والقارات، وعن امتلاكه لمصادر الثروة والقوة. . . وكل هذا صحيح إذا كان العرب في موضع قوة وتماسك، واذا كانت ثمة إرادة واحدة تستثمر هذه المقومات مجتمعة. أما في حالة الضعف الراهن، فإن «الوجه الآخر» للصورة هو الوجه السائد. وهو ما شرحنا عناصره وأبعاده في هذا التحليل للإشكالية الجغرافية العربية التي لا مفر من مواجهتها.

وهي إشكالية، على خطورة أبعادها الداخلية التي عرضناها، يمثل بعدها الخارجي أخطر عناصرها على الإطلاق. فلا توجد منطقة في العالم تتجاذبها وتعتريها المؤثرات الخارجية كالمنطقة العربية المفتوحة بطبيعتها الجغرافية وموقعها على جهات العالم الأربع. . إقليمياً ودولياً.

وليس من المبالغة القول إن العامل الخارجي هو في قوة العوامل الداخلية بالوطن العربي، بل إن العامل الخارجي بالنسبة للعرب عامل «داخلي» بالكامل له قدرة التأثير على العوامل الداخلية وإعادة صياغتها فكأنه أهمها وأقواها!

فمن تأثير قوى الجوار ـ من فوق هضابها ـ على «البسائط» العربية جغراسياً حيناً، وباسم «الأخوة الدينية» حيناً آخر إلى درجة الوصاية، إلى قدرة القوى العظمى الغربية والشرقية التأثير عليها من جوانبها كافة بمختلف الوسائل، وتوزع الأدوار فيها، وانفراد كل قوة منها بطرف عربي أو مجموعة عربية، بما يفتح متوالية حسابية لا نهاية لها من احتمالات التأثير، بحيث يبدأ تأثير جديد مختلف، كلما نجح العرب في إبطال تأثير سابق وهي متوالية جهنمية من التأثيرات ستبقى ما دام العرب لا يتعاملون معها كقوة واحدة، وإرادة واحدة، قادرة على تفكيك نسيجها العنكبوتي.





على رغم التألق الروحي والعقلي للحضارة العربية الإسلامية فإن تاريخها السياسي يمثل أضعف عناصرها إطلاقاً.

فهي ظلت تُعاني من «فقر دم» سياسي في التطبيق والنظم، منذ التأزم المبكر للخلافة الراشدة إلى الإجهاض السياسي لمشروعات «النهوض» العربي في عصرنا.

لقد ظلت «المثاليات» المؤدلجة تبشر المؤمنين بغد أفضل، غير أن الواقع المقيم بقي أقوى نقيضٍ لها ـ كما لم يحدث ربما في تاريخ أية أمة أخرى ـ مما عمّق حالة الفصام بين اليوتوبيا والواقع المعاش للأمة.

وكلما اتسع الانفصام بين خَدَر الوعي وبؤس الواقع أمعنت اليوتوبيات في ادعاء المثالية المستحيلة دون أن يمتد جسر للعبور بين الوعد والانجاز، وبين النظرية والواقع.

وإلى يومنا تبدو الأمة العربية، بكل طاقاتها الهائلة، جسماً عملاقاً برأس سياسي في منتهى الصغر.

إنها ظاهرة التقزّم السياسي المزمن لجسم عملاق! ولا بد من الاعتراف بأن الحالة بدأت قبل ظهور «الامبريالية» و«الصهيونية» بقرون، ولم تقتصر على أنظمة بعينها.

ولكي يستعيد العرب «قدرهم السياسي» بيدهم لا بد من «اختراق معرفي» لهذا الحاجز السياسي، وذلك ما يهدف إليه هذا الكتاب عبر معالجاته.

ISBN 1 85516 871 5

